AURELII AUGUSTINI

Doctrina de tempore,

ex

libro XI. Confessionum depromta, Aristotelicae, Kantianae aliarumque theoriarum recensione aucta, et congruis hodiernae philosophiae ideis amplificata.

Auctore

C. Fortlage,

Dr. philos. et in univers. Heidelberg. priv. doc.

HEIDELBERGAE.

Apud CAROLUM GROOS.

MDCCCXXXVI.

Praefatio.

Quae jampridem alio loco [1]) indigitavi de melius explicanda temporis notione, in hoc tractatu praestare studui. Per majores logicos apparatus interea certior adhuc mihi facta est sententia, quam illic jam pronuntiavi, et cujus demonstratio est finis hujus tractatus: in schemate temporis contineri formulam ejus relationis, quae existit inter phantasiam productivam subjecti intelligentis et entia realia per se, quae intelliguntur ab illo [2]).

Nemo inter omnes philosophos in hac re ad veritatem tam prope accessit, quam Aurel. Augustinus, cujus nomen ideo huic tractatui inscripsi, et cui hujus theoriae inventionem libenter attribuo, quia ad hoc totum systema facile pervenisset, si suas de tempore meditationes in unum collegisset, eaque, quae ex iis consequuntur, corollaria diligenter elicuisset.

Elucescat velim hoc tractatu ut parvo exemplo, quomodo in metaphysicis ea, quae diversis aevis et methodis a diversis philosophis elaborata sunt, sedulo adhiberi possint ad metaphysicas quaestiones ultimo veritatis judicio appropinquandas. Si hoc modo gravissimae quaeque notiones metaphysicae per omnes prius adhibitas philosophandi methodos perducerentur, appropinquaremus, nisi facilius, tamen certe securius ad juste elaborandam scientiam metaphysicam vere criticam.

Itaque theoriam temporis ita elaborare studui, ut in quovis ejus loco intelligatur, a quonam philosopho prioris aevi jam prius data sit notitia aliqua utilis ad

1) In libro inscripto: Die Lücken des Hegelschen Systems der Philosophie. Heidelberg und Leipzig. Bei Karl Groos. 1832.

2) L. c. Pg. 38: Daraus folgt, dass im Schema der Zeit enthalten liegen muss die Formel für das Verhältniss, worin im menschlichen Bewusstseyn die productive Phantasie des intelligenten Subjects zur gegebenen Realität der individuellen Objecte in der Wahrnehmung steht. Cf. §. 84. *Schol.* 3. hujus tractatus.

inveniendum verum rei statum. Hac methodo etiam errores facile apparebunt, et illustrati veritatis luce, quae est revelatrix sui et erroris, evanescent.

Doctrina Augustiniana de tempore est firma et evidens, sed nondum perfecta et omnibus numeris absoluta. Per hunc tractatum eam efferre tentavi usque ad eum locum, ubi a mathematico, qui non abhorret a metaphysicis, cupit in calculum recipi tanquam scientia repugnantiae trium potentiarum, quarum duae in anima collocatae sunt, tertia autem est resistentia, quam immutabilitas entium-per-se opponit actionibus illarum. Cf. §. 87.

Is autem philosophus, qui theoriae prorsus diversae de tempore assentit, neque movendus erit ad intrandum theatrum hoc anatomicum sectionis temporis in membra sua, praeterea tamen ex opusculo meo aliquem fructum capere poterit, quia illic praecipuas de tempore opiniones invenit juxta se positas et invicem comparatas.

Sed is etiam, cui videbitur contemplandi locus Augustinianus esse falsus et exhibere obliquum contemplandi situm, fateri tamen oportebit, theoriae huic inesse eandem evidentiam internam, quae e. g. in Spinozae de substantia deductionibus invenitur etiam ab iis, qui illum locum, ex quo speculabatur Spinoza, perhorrescunt.

Sicut hic methodo Augustiniana ductus inveni, intuitionem aprioricam temporis oriri ex transfusione imaginaria trium principiorum metaphysicorum, scil. entium-per-se cum duabus animi facultatibus, sic verisimile est, etiam ceteras intuitiones aprioricas, quibus continetur geometria et arithmetica, solvi posse in principia metaphysica ut elementa sua. Si haec disquisitio aliquid conferre posset, ut et circum illas instituantur simili modo observationes accuratiores, certe scio, ejusmodi labores non mediocriter collaturos esse ad renovandam solidiorem et vere criticam in metaphysicis methodum.

CAP. I.

Quaestiones XLII
de tempore gravissimae.

Ex fine demum theoriae nostrae cerni poterit, utrum et quaenam sint solubiles, an insolubiles. Sunt autem ideo graves, quia continent judicia synthetica a priori de tempore, quorum Kant in Critica rationis purae (Transsc. Aesth. 2r Absch. §. 4.) pauca tantum commemoravit. Eae etiam ex iis, quae solvi nequeunt, valde tamen conferunt ad acuendam attentionem in hanc rem, et ad omnes temporis notas bene nobis imprimendas.

I. Cur sunt tres temporis partes, praeteritum, praesens et futurum, neque duae, neque quatuor?

August. Conf. l. XI c. 17. Quisnam est, qui dicat mihi, non esse tria tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus? Cf. *Wagners* Organon §. 135.

II. Potestne tempus discindi in tres suas partes, nec ne?

Hegels Encycl. §. 259. Uebrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist, nicht zum bestehenden Unterschied von jenen Dimensionen; sie sind nur in der subjectiven Vorstellung, in der Erinnerung und in der Furcht und Hoffnung. Cf. Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. l. III. c. 17.

III. Quid est praesens per se, nulla nec praeteriti nec futuri ratione habita?

Hegels Phänom. S. 31. Es wird das Jtzt gezeigt, dieses Jtzt. Jtzt; es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das Jtzt, das ist, ist ein anderes, als das gezeigte.

IV. Quid est praeteritum per se, nulla nec praesentis nec futuri ratione habita?

Fichte's Grundr. des Eigenth. der Wiss. Lehre. S. 105. a) Es ist für uns überhaupt gar keine Vergangenheit, als in wiefern sie in der Gegenwart gedacht wird.

V. Quid est futurum per se, nulla nec praesentis nec praeteriti ratione habita?

Aug. Conf. l. XI. c. 18. Futura ergo nondum sunt. Et si nondum sunt, non sunt.

VI. Cur tempus procedit a praeterito in futurum, neque e contrario?

Boët. Consol. philos. l. V. Prosa 6ta. Quidquid vivit in tempore, id praesens a praeterito in futurum procedit.

VII. Cur praesens mutatur in praeteritum, et futurum in praesens, neque e contrario?

Aug. Conf. l. XI. c. 11. Et videat, omne praeteritum propelli ex futuro. c. 14. Si praesens fit, ideo fit, quia in praeteritum transit. c. 13. Hodiernus dies cedit crastino.

VIII. Estne illud, a quo procedunt tempora, praeteritum an futurum? et estne illud, in quod confluunt, futurum an praeteritum?

Aug. l. c. c. 17. An ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens, et in aliquod recedit occultum, cum ex praesente fit praeteritum?

IX. Cur praeteritum tempus crescit, praesens non crescit, sed variatur, futurum neque crescit neque variatur, sed plane incertum est, omni forma carens?

Ut loquimur: Die wachsende Zeitreihe. Die veränderliche Gegenwart. Die ungewisse Zukunft.

X. Cur praesens *est*, futurum *fit*, praeteritum *habet*, vel in se continet?

Ut loquimur: Ich existire. Ich werde existiren. Ich habe existirt.

XI. Cur praeteriti partes continuo augentur modo *additionis*, futuri partes continuo abscinduntur modo *subtractionis*, praesentia autem distenditur modo *reiterationis* (multiplicationis)?

Symbolum hujus tres Parcae: Clotho filum augens, Lachesis distendens, Atropos abscindens.

XII. Cur futurum venit, praesens praeterit, praeteritum stat immobile?

Zögernd kommt die Zukunft angezogen,
Pfeilschnell ist das Jetzt entflogen,
Ewig still steht die Vergangenheit.

XIII. Cur futurum dat, praesens sumit, praeteritum conservat?

E. g. Was die Zukunft Neues bringt, eignet sich die Gegenwart mit Ungestüm zu. Die Geschichte bewahrt die Thaten auf.

XIV. Cur praesens currit instar navis vel animalis, futurum parit instar matris existentium, praeteritum impletur instar stomachi edentis?

E. g. Die Zeit eilt, fliesst, rennt mit schnellen Schritten. Dies lag noch im Schoosse der Zukunft verborgen. Meine Jahre sind aufgezehrt. Der Zahn der Zeit. Tempus rerum edax.

XV. Cur tempori libentius tribuitur corruptio, quam creatio et amplificatio?

Arist. Phys. lib. IV. c. 12. Senescunt omnia tempore, et obliviscuntur propter tempus. Sed non didicit, nec novum factum est, nec pulcrum. Corruptionis enim causa per se magis est tempus. Numerus enim ipsius motus est: motus autem expellit id, quod inest.

XVI. Cur tempus videtur esse amnis?

E. g. der Strom der Zeit. Das Meer der Ewigkeit.

XVII. Cur tempus videtur esse circulus aut sphaera?

Arist. Phys. IV. c. 14 Quapropter et videtur tempus esse *sphaerae motus*, quia hoc mensurantur alii motus. Etenim tempus ipsum esse videtur *circulus* quidam. *Okens* Naturphil. §. 63. Die Zeit ist gleichsam eine fortrollende Kugel, die immer in sich selbst wiederkehrt.

XVIII. Cur praesentia videtur continuo simul corrumpi et nasci?

Arist. Phys. l. IV. c. 10. Et quia ipsa Nunc simul inter se non erunt, *corruptum* esse necesse est semper prius.

XIX. Cur praeterita sunt causae praesentium, et praesentia futurorum, neque e contrario?

Wagners Organon §. 138. „Dabei heisst dann der die Gegenwart begründende Moment Vergangenheit, und der von ihm begründete Zukunft. Cf. *Fichte's* Grundr. des Eigenth. der Wiss. Lehre. S. 104. 12) 13) 14).

XX. Utrum datur in tempore semper una eademque praesentia, an praesentiae diversae innumerabiles?

Arist. Phys. l. IV. c. 10. Ipsum Nunc, quod distinguit praeteritum et futurum, utrum unum et idem semper permaneat, an aliud sit et aliud, non facile est videre.

XXI. Utrum datur in praesentia extensio aliqua, nec ne?

Arist. l. c. cap. 13. Ipsorum igitur Nunc hoc quidem proprie dicitur, aliud autem, cum tempus, ad quod pertinet, prope sit, ut: *veniet nunc*, quia hodie veniet; *venit nunc*, quia hodie venit. Cf. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. l. III. c. 17.

XXII. Cur omnia tempora sunt partes unius ejusdem temporis?

Schellings System des transsc. Idealism. S. 300. Die Zeit ist nur Eine; was man verschiedene Zeiten nennt, sind nur verschiedene Einschränkungen der absoluten Zeit. Cf. *Kants* Kr. d. V. Tr. Aesth. 2r. Absch. §. 4. 4) 5). Arist. Phys. l. IV. c. 10. T. 55. c. 14. T. 132.

XXIII. Cur plures temporis partes non possunt esse simul, sed altera non nisi post alteram?

Wagners Organon §. 134. In der Zeit tritt zwischen ein Glied des Gegensatzes und zwischen das andere das Nichtsetzen ein, wodurch immer nur Ein Glied erscheint. Cf. *Kant* l. c.

XXIV. Cur non possumus cogitationem abducere ab omni tempore?

Kants Kr. d. V. Transsc. Aesth. 2r. Absch. §. 4. 2). Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Cf. *Fries* Kr. d. V. 2te Aufl. 1r. Bd. S. 173. 1)

XXV. Cur tempus habet non nisi unam dimensionem instar lineae? Et cur in hac linea una sola est directio, qua tendit a praeterito in futurum?

Kant l. c. §. 6. b) Wir stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, die nur von einer Dimension ist, und schliessen von den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, ausser dass die Theile der ersteren zugleich, die der letzteren aber nach einander sind. Cf. *Wagners* Organon §. 135. Arist. Phys. l. IV. c. 13. Ut in *mathematicis lineis* etc.

XXVI. Estne tempus substantia, an accidens, an abstractio, an intuitio, an relatio, an mundus ipse, an aliqua potentia divina?

Sext. Emp. adv Math. l. IX. c. 3. Aristoteles' dicebat esse *numerum*, Strato *modum*, Aenesidemus ex sententia Heracliti, non differre a *primo corpore*, Stoici autem *incorporeum*, Epicurus *accidens accidentium*.

XXVII. An patiuntur aliquid a tempore, quae in eo sunt, nec ne?

Arist. Phys. l. IV. c. 12. Necesse est, omnia ea, quae in tempore sunt, pati aliquid a tempore, sicut et dicere consuevimus, quod tabefacit tempus et senescunt omnia tempore, et obliviscuntur propter tempus.

XXVIII. Utrum tempus solummodo est in anima nostra, an fruitur etiam existentia objectiva?

Arist l. c. 14. Utrum autem, cum non sit anima, erit tempus, dubitaverit aliquis.

XXIX. An datur differentia inter notionem temporis et tempus ipsum, nec ne?

Eulers Betracht. über Raum und Zeit in *Hißmann's* Magaz. 4r Bd. S. 191. Es lässt sich noch mit Grund fragen, ob die Idee von Zeit und die Zeit selbst nicht ein paar ganz verschiedene Dinge sind?

XXX. Utrum finita est series temporum, an infinita?

Arist. Phys. l. IV. c. 13. Si vero nullum tempus est, quod non *aliquando*, omne erit tempus finitum. Deficietne igitur an non? Cf. Sext. Emp. Pyrrh Hyp. l. III. c. 17. *Kants* Kr. d. V. Antin. der rein. Vern. Erster Widerstr. der transsc. Ideen.

XXXI. Utrum aeterna existentia est supra omne tempus, an in omni tempore?

Plat. Parm. p. 60. Fic. Nec in tempore ullo pacto ipsum unum erit unquam. Si ergo nullo prorsus participat tempore, nec fuit unquam, nec fit, neque est, neque fiet, neque factum erit, neque erit. Cf. *Platners* Aphorismen §. 1193.

XXXII. Utrum aeternitas est infinita temporum series, composita ex praeteritis et futuris sine origine et fine? an est praesentia simplex, carens praeterito et futuro?

Aug. Conf. l. XI. c. 14. Praesens, si semper esset praesens, nec in praeteritum transiret, jam non esset tempus, sed aeternitas. Cf. Boëtius Cons. phil. l. V. prosa 6ta. *Platners* Aphor. §. 1192.

XXXIII. An dantur semi-aeternitates, ut si componis praesentiam cum praeterito infinito, aut praesentiam cum futuro infinito?

Kants Kr. d. V. Die Antin. der r. V. Erster Widerstr. Thesis. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, dass sie durch successive Synthesis niemals vollendet

Antinomiae.

A. *De notione temporis.*

I.

§. 1. ***Tempus historicum*** **est temporis notio universalis, quam ope memoriae et comparationis nobis de tempore in universo fingimus, tanquam annorum, dierum et horarum infinitam seriem.**

§. 2. ***Tempus vivum*** **est temporis perceptio immediata, mere empirica, ex immediata vitae et praesentiae experientia hausta.**

II.

§. 3. ***Tempus historicum*** **est duratio universa, qua volvitur generis humani historia, cursus stellarum, annorum dierumque series.**

§. 4. ***Tempus vivum*** **est praesentia viva nostrae ipsius vitae, qua vivimus, cernimus, audimus, agimus, dormimus et expergiscimur.**

III.

§. 5. ***Tempus historicum*** **est omnium factorum et eventuum series tum praeteritorum, tum praesentium, tum futurorum ab aeternitate in aeternitatem.**

§. 6. ***Tempus vivum*** **est transformatio et vicissitudo ejus, quam vides, existentiae ante oculos et manus tuos.**

IV.

§. 7. ***Tempus historicum*** **est temporum infinita series, in qua quodvis punctum sumi potest et ut praesens et ut praeteritum et ut futurum.**

§. 8. ***Tempus vivum*** **est haec ante oculos meos versans praesentia viva et fluida meae ipsius vitae, quae semper in praeteritum abit, semper ex futuro regeneratur.**

V.

§. 9. ***In tempore historico*** **potes sumere praesentiam, ubi libet, aut in praeterito, aut in praesentia, aut in futuro.**

§. 10. ***In tempore vivo*** **non potes sumere praesentiam, ubi libet, sed datur non nisi una illa praesentia, in qua et ipse vivis, et omnia illa sunt, quae tibi accidunt.**

VI.

§. 11. *Tempus historicum* est tempus repletum factis et eventibus §. 3. 5. Quia omne, quod fit, fit in praesentia, neque in futuro, neque in praeterito fit aliquid unquam, nihilominus autem futurum et praeteritum apparent factorum et eventuum plena: tempus historicum est commixtio et confusio praesentiae cum praeterito et futuro.

§. 12. *Tempus vivum* est tempus vitae existentis. §. 4. 6. Quia neque in futuro, neque in praeterito est existentia, sed in sola praesentia, et quia futurorum nullam habemus memoriam, sed solummodo praeteritorum: tempus vivum est accurata distinctio trium temporis partium, futuri, praeteriti et praesentiae.

VII.

§. 13. *Tempus historicum* non est tempus simplex, sed tempus, in quo mihi fingo praeterita tempora tanquam praesentia aut futura, praesens tempus tanquam futurum aut praeteritum, et futura tempora tanquam praesentia aut praeterita. §. 7. 9.

§. 14. *Tempus vivum* est tempus simplex, i. e. tempus, in quo praesens est mere praesens, praeteritum est mere praeteritum, futurum est mere futurum. §. 10. 12.

VIII.

§. 15. *Tempus historicum* ut confusio trium temporis qualitatum inter se, est *confusa temporis imago*. §. 11. 13.

§. 16. *Tempus vivum*, in quo tres temporis qualitates clare inter se articulatae cernuntur, est *distincta temporis perceptio*. §. 12. 14.

IX.

§. 17. *In tempore historico* proportio inter praesens, praeteritum et futurum est irrationalis, propter relativam existentiam harum partium, secundum quam quodlibet praesens potest simul sumi pro praeterito aut futuro, et e contrario. §. 7.

Schol. Ex irrationalitate temporis historici oritur irrationalitas cujusvis continui motus et progressus in tempore,

ubi praesens tempus sumendum est in fluxu ut praesens et simul ut non praesens. De hac re adhuc infra aptior erit disserendi locus.

§. 18. *In tempore vivo* proportio inter praesens, praeteritum et futurum est rationalis propter simplicem et absolutam existentiam harum partium, secundum quam, quod praeteritum est, non jam est, et quod futurum est, nondum est. §. 8.

B. De existentia temporis.

X.

§. 19. *In tempore historico* existit nil nisi praeteritum et futurum; minime autem praesentia, quae est non nisi illorum terminus separans.

Arist. Phys. l. IV c. 13. Ipsum Nunc omnino *terminus* temporis est; est enim hujus quidem principium, illius autem finis.

Ibid c. 10. Ipsum Nunc *non est pars temporis.* Nam et mensurat pars, et componi oportet totum ex partibus. Tempus autem non componitur ex ipsis Nunc.

Aug. Conf. l. XI. c. 15. Praesens autem *nullum habet spatium.*

Ibid. c. 21. Praesens vero tempus quomodo metimur, quando *non habet spatium?*

Sext. Emp. adv. Math. l. IX. c. 3. Si autem dividitur praesens, non erit amplius omnino praesens, sed ejus quidem aliquid *praeteritum,* aliquid vero *futurum.*

§. 20. *In tempore vivo* praeteritum et futurum non habent existentiam, sed sola praesentia. §. 12.

Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. l. III. c. 17. Praeteritum quidem et futurum *non sunt;* nam *si nunc sunt* praeteritum et futurum tempus, *praesens erit utrumque ipsorum.*

Ibid. Si praesens tempus dividi potest in praeteritum et futurum, ita erit inexistens, utpote habens unam quidem partem sui *non amplius* existentem, alteram *nondum* existentem. Si est autem finis praeteriti principiumque futuri, sic et erit et non erit: *erit quidem ut praesens,* non erit autem, quia non sunt ejus partes.

Sext. Emp. adv. Math. l. IX c. 3 Praeteritum quidem *non est;* futurum autem *nondum est:* restat ergo, ut sit una pars, nempe *praesens.*

Aug. Conf. l. XI c. 14. Duo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum *jam non est,* et futurum *nondum est?*

XI.

§. 21 ***In tempore historico*** **existentia nullum habet locum, quia praeteritum jam non est, futurum nondum est, praesens autem nil est nisi punctum terminans inter praeteritum et futurum.**

Aug. Conf. l. XI c. 26 Tempus metior, scio, sed non metior futurum, quia *nondum est.* Non metior praesens, quia *nullo spatio tenditur.* Non metior praeteritum, quia *jam non est.*

Arist. Phys. l. IV. c. 10. Aliud enim temporis factum est et *non est*, aliud vero futurum est et *nondum est*, ex his autem tempus componitur. Quod autem ex iis, quae non sunt, componitur, fieri non posse videtur, ut possideat aliquando substantiam.

Ibid. Omnes rei partibilis necesse est, quando est, aut quasdam aut omnes partes esse: temporis autem aliae fuerunt, aliae vero futurae sunt, *nulla autem est.*

Boët. Consol. philos. l. V. Prosa 6ta. Sed crastinum quidem *nondum apprehendit:* hesternum vero *jam perdidit.* In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo *mobili transitorioque momento.*

Sext. Emp. adv. Math. l. IX. c. 3. Qui autem dicunt, praesens tempus esse quidem *finem praeteriti, principium* autem *futuri*, ex duobus, quae esse non possunt, temporibus facientes unum, non solum unum, sed etiam omne tempus faciunt ejusmodi, ut esse non possit.

Ibid. Quod constat ex iis, quae non possunt esse, nec ipsum esse poterit. Censetur autem tempus constare ex iis, quae non possunt esse, nempe ex praeterito, quod *non est amplius*, et ex futuro, quod *nondum est.*

§. 22. ***In tempore vivo*** **existentia sive praesentia omnem complet locum, quia praeteritum jam peractum est, futurum adhuc exspectatur, sed in praesentia naturalis existentiae vivimus, agimus et existimus.**

Wagners Organon §. 138. Es erhält die Zeit in ihrer Dreigliedrigkeit eine neue Bestimmung durch das Leben des individuellen Subjekts, welches in der Zeit selber befangen, ihre Momente nach sich unterscheidet, und in den einen sich setzend, ihn G e g e n w a r t, die beiden diesen begränzende Momente aber V e r g a n g e n h e i t und Z u k u n f t nennt, wodurch für die Zeit drei Bestimmungen entspringen. Sie sind Beziehungen der Zeitreihe auf das sich in dieselbe hineinsetzende Subjekt, welches den Moment seines Hineinsetzens G e g e n w a r t nennt.

Hegels Phänom. S. 26. Das sich erhaltende J t z t ist nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als

ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, dass Anderes, z. B. der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es aber noch so einfach, als zuvor, Jtzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt. So wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht, es ist durch dies sein Andersseyn gar nicht afficirt.

Fichte's Grundr. des Eigenth. der Wiss. Lehre. S. 106. Die Frage: ist denn nicht wirklich eine Zeit vergangen? ist mit der: giebt es denn ein Ding an sich oder nicht? völlig gleichartig. Es ist allerdings eine Zeit vergangen, wenn ihr eine setzet als vergangen, und wenn ihr jene Frage aufwerfet, setzet ihr eine vergangene Zeit. Wenn ihr sie nicht setzet, werfet ihr jene Frage nicht auf, und es ist sodann keine Zeit für euch vergangen.

C. *De motu temporis.*

XII.

§. 23. ***In tempore historico*** **est motus e praeterito in futurum.**

Quia enim in tempore historico praeteritum et futurum stant tanquam series annorum innumerorum §. 7., sicut eam depingimus in tabulis historicis, motus temporis historici est motus praesentiae ex praeterito in futurum.

Boët. Consol. philos. l. V. Prosa 6ta. Nam quidquid vivit in tempore, id *praesens a praeteritis in futura* procedit.

Aug. Conf. l. XI. c. 11. Videat, omne futurum ex praeterito consequi.

Arist. Phys. l. IV. c. 11. Ipsum autem Nunc sequitur id, quod fertur, ut tempus motum. Eo enim, quod fertur, cognoscimus prius et posterius in motu. *Quatenus enim numerabile est prius et posterius*, ipsum Nunc est.

Wolf. Ontol. §. 572. Tempus est ordo *successionum* in serie continua.

§. 24. ***In tempore vivo*** **est motus e futuro in praeteritum.**

Quia enim in tempore vivo praesentia stat tanquam intuitus praesens existentiae realis per sensum externum et internum §. 4., motus temporis vivi est transmutatio futuri in praeteritum per interpositam stabilem praesentiam.

August. Conf. l. XI. c. 17. *Ex aliquo procedit occulto, cum ex futuro fit praesens:* et in aliquod recedit occultum, cum *ex praesenti fit praeteritum.*

Ibid. c. 11. Videat, omne praeteritum *propelli ex futuro.*

Ibid. c. 14. Si ergo praesens ut tempus fit, ideo fit, quia *in praeteritum transit.*

Ibid. c. 21. Sed unde et qua et quo praeterit tempus? Unde, nisi ex *futuro?* Qua, nisi per *praesens?* Quo, nisi in *praeteritum?* Ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud, quod jam non est.

Ibid. c. 28. Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum? aut quomodo crescit praeteritum: nisi quia in animo sunt? Nam exspectat et attendit et meminit, ut *id, quod exspectat*, per *id, quod attendit*, transeat in *id, quod meminerit.*

D. De mensura temporis.

XIII.

§. 25. ***In tempore historico*** **praesentia nullo spatio tenditur, et est ulla extensione minor, dum sumitur tanquam praesentia pura, carens omni praeterito et futuro. §. 19.**

Aug. Conf. l. XI. c. 15. Si quid intelligitur temporis, quod in nullas jam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur. Quod tamen *ita raptim a futuro in praeteritum transvolat*, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum. *Praesens autem nullum habet spatium.*

§. 26. ***In tempore vivo*** **praesentia est supra omnem extensionem et est ulla extensione major, dum sumitur tanquam praesentia pura, carens omni praeterito et futuro. §. 20.**

Aug. Conf. l. XI. c. 14. Praesens autem, si semper esset praesens, nec in praeteritum transiret, *jam non esset tempus, sed aeternitas.*

Ibid. c. 11. Videat, non praeterire quicquam in aeterno, sed *totum esse praesens*, et videat, *omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere.*

Platonis Timaeus p. Fic. 529. Atque *Erat* et *Erit*, quae nati temporis species sunt, non recte aeternae substantiae assignamus. Dicimus enim de illa: *Est, Erat* et *Erit.* Sed illi revera *solum Esse* competit.

Boët Consol. phil. l. V. Prosa 6ta. Cui neque futuri quicquam absit, nec praeteriti fluxerit, id *aeternum* esse jure perhibetur.

XIV.

§. 27. ***In tempore historico*** **datur mensura, quia praeteritum, praesens et futurum existunt alterum in altero tan-**

quam series ex omnibus tribus commixta §. 11., in qua quia omnia tria non nisi modo relativo existunt §. 7., homogeneum per homogeneum mensurari potest.

Aug. Conf. l. XI. c. 15. Dicimus longum tempus et breve tempus, neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus. Quod autem longum fuit, praeteritum tempus, cum jam esset praeteritum, longum fuit, an, *cum adhuc praesens esset?* Tunc enim poterat esse longum, *quando erat*, quod esset longum. Praeteritum vero jam non erat, unde nec longum esse poterat, quod omnino non erat. Non ergo dicamus: longum fuit praeteritum tempus. Sed dicamus: *longum fuit illud praesens tempus*, quia *cum praesens esset, longum erat.*

Ibid. c. 27. Puta, altera vox coepit sonare, et adhuc sonat, continuato tenore sine ulla distinctione; metiamur eam, dum sonat. Cum enim sonare cessaverit, jam praeterita erit, et non erit, quae possit metiri. Metiamur plane, et dicamus, quanta sit. Sed adhuc sonat, nec metiri potest, nisi ab initio sui, quo sonare coepit, usque ad finem, quo desinit. Ipsum quippe intervallum metimur ab aliquo initio usque ad aliquem finem.

Ibid. c. 21. Dixi, quod *praetereuntia* tempora metimur. Nec metiri, quae non sunt, possumus, et non sunt praeterita vel futura. Praesens vero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium? Metimur ergo, *dum praeterit.*

§. 28. *In tempore vivo* nulla datur mensura, quia inter puram existentiam (praesentiam) et puram non-existentiam (futurum et praeteritum) nulla est relatio mensurae.

Sext. Emp. Hyp Pyrrh. l. III. c. 17. Tempus mensurari non potest ab aliqua sui parte; nam si praesens mensurat praeteritum, erit in praeterito, et propterea praeteritum: et in futuro, similiter futurum; et futurum, si alia mensuret, praesens erit et praeteritum, et praeteritum itidem futurum erit et praesens. Quod rationi repugnat.

Eadem leguntur Sext. Emp. adv. Math. l. IX. c. 3.

Aug. Conf. l. XI. c. 21. In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens? Utrum in *futuro*, unde praeterit? Sed quod nondum est, non metimur. An in *praesenti*, qua praeterit? Sed nullum spatium non metimur. An *praeterito*, quo praeterit? Sed quod jam non est, non metimur.

Ibid. c. 26. Tempus metior, scio. Sed non metior futurum, quia nullo spatio tenditur. Non metior praeteritum, quia jam non est.

Ibid. c. 27. Ipsum quippe intervallum metimur, ab aliquo initio usque ad aliquem finem. Quapropter vox, quae nondum finita est, metiri non potest. Cum autem finita

fuerit, jam non erit. Quo pacto igitur metiri poterit? Et metimur tamen tempora, nec ea, quae *nondum sunt*, nec ea, quae *jam non sunt*, nec ea, quae *nulla mora extenduntur*, nec ea, quae *terminos non habent*. Nec futura ergo, nec praeterita, nec praesentia, nec praetereuntia tempora metimur.

Schol. Inde efficitur, ut, quo magis versemur in contuitu temporis historici, e. g. in tranquilla animi attentione ad id, quod peractum, et ad id, quod agendum est, eo accuratiorem temporis mensuram percipiamus; quo magis autem versemur in contuitu temporis vivi, e. g. in affectibus, qui omnem vitam occupant, eo incertiorem temporis mensuram percipiamus, dum e. g. dolor tempus in aeternum prolongat, voluptas in unum momentum coërcet.

E. *De articulatione temporis.*

XV.

§. 29. *In tempore historico* partes non sunt disjunctae, sed tempus est una continua series instar lineae, quae partitur non secundum modos existentiae, sed secundum mensuram successionis. §. 3.

Cochius über die Analogie unter Ausdehn. und Dauer in *Hissmanns* Magaz. 4r Bd. S. 161. Es muss das Bild von der Dauer aus der Vorstellung einer Menge von auf einander folgenden Modificationen erwachsen, wobei diejenigen Modificationen, die zu klein sind und zu plötzlich vergehen, als dass sie percipirt werden könnten, das Bild von irgend etwas, was dauert, in uns erwecken.

Leibnitz Opp. ed. Dutens Tom. II. p. 1. pag 318. Tempus nihil aliud est, quam ordo successionum.

Okens Naturphilos. §. 61. Die Zeit ist die unendliche Succession der Zahlen oder der mathematischen Nichtse. Der mathematisirende, zählende Akt ist Zeit.

Arist. Phys. l. IV. c. 11. Numerus itaque quidam tempus est.

§. 30. *In tempore vivo* partes sunt disjunctae et signantur per modos existentiae rerum, praesens per existentiam ipsam, praeteritum et futurum per relationem existentiae ad meram possibilitatem. §. 14.

Wolfii Ontol. §. 583. Partes temporis actuales nullae sunt, nisi quae per existentias rerum actu designantur §. 584. Tempus *praesens* est, quod designatur per *existentiam* rei actu existentis. Praeteritum est, quod designatur per ex-

istentias rerum, quae ab actu in statum *possibilitatis* reciderunt. Futurum est, quod designatur per existentias rerum, quae ut *a potentia ad actum* traducenda considerantur.

Hegels Encyclopädie §. 259. Die Dimensionen der Zeit, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, sind die Auflösung des Werdens in die Unterschiede des Seyns als des Uebergehens in Nichts, und des Nichts als des Uebergehens in Seyn.

XVI.

§. 31. *In tempore historico* articulatio membrorum fit per divisionem seriei in partes. §. 19.

Kants Kr. d. V. Transsc. Aesth. 2r Absch. §. 4. 5) Alle bestimmte Grösse der Zeit ist nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben seyn.

Idem legitur *Fries* Kr. d. V. 2te Aufl. 1r Bd. S. 174. 3)

Locke of human understanding Bock II. Chap. 14. §. 5. *Time* is to *Duration*, as Place to Expansion. They are so much of those boundless Oceans of *Eternity* and Immensity, as is *set out and distinguish'd* from the rest, as it were by Land-marks; and so are made use of to denote the Position of finite real Beings, in respect one to another, in these *uniform infinite Oceans of Duration* and Space.

Schellings transscend. Idealism. S. 300. Die Zeit ist nur Eine; was man verschiedene Zeiten nennt, sind nur verschiedene Einschränkungen der absoluten Zeit.

§. 32. *In tempore vivo* articulatio membrorum fit per multiplicationem ejusdem praesentiae. §. 20.

Okens Naturphilosophie §. 61. Die Zeit ist nichts anders, als die ewige Wiederholung des Ponirens.

Herbarts Hauptpunkte der Metaphysik. S. 64. Die Form der Wiederholung heisst Zeit.

Aenesidemus secundum Sext. Emp. adv Math. l. IX. c. 3. Diem et mensem et annum dixit esse *multiplicationem* ipsius Nunc.

Arist. Phys. l. IV. c. 12. Ut contingit, motum esse eundem et unum *iterum et iterum*, sic et tempus contingit.

XVII.

§. 33. *Tempus historicum* habet unam dimensionem, eamque una sola directione se extendentem. §. 31.

Wagners Organon §. 135. Demnach hat die Zeit nur Eine Dimension, indess der Raum drei hat.

Kants Kr. d. V. Transsc. Aesth. 2. Absch. §. 6. b) Wir stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, ausser dem einigen, dass die Theile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind.

§. 34. *Tempus vivum* habet nullam dimensionem, sed stat tanquam praesens, interna varietate motum. §. 4. 8.

Hegels Phaenom. S. 25 Auf die Frage: was ist das Itzt? antwortrn wir z. B. das Itzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf. Sehen wir Itzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dass sie schaal geworden ist. Das Itzt, welches Nacht ist, wird behandelt als ein seyendes, es erweiset sich aber vielmehr als ein nicht seyendes. Das Itzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; eben so erhält es sich gegen den Tag, der es Itzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist; oder als ein negatives überhaupt.

XVIII.

§. 35. *Tempus historicum* apparet ut series durationis coëxistens seriei factorum et eventuum.

Wolfii Ontol. §. 581. Notionem adeo imaginariam temporis formatam idem consideramus tanquam ens compositum ex partibus *successivis continuis* nec intrinsece differentibus, a rebus successivis distinctum, cui eaedem *coëxistunt.*

Platners Aphorismen §. 968. Aus der verworrenen Vorstellung unmerklicher Veränderungen, in denen nichts Hervorstechendes und Unterscheidbares ist, entsteht in der Phantasie die Schein-Idee einer für sich bestehenden von allen gedenklichen Veränderungen unterschiedenen Zeit. §. 970. Eine Begebenheit geschieht in einer Zeit, heisst nichts anders, als: eine merkbare Reihe aufeinander folgender Veränderungen geht zugleich einher mit einer Reihe unmerkbarer.

§. 36. *Tempus vivum* apparet ut existentia ipsa cum mutationibus in ea comprehensis. §. 34.

Leibnitz Opp. ed. Dutens Tom. II. p. 1. pg. 122. Les instans *hors des choses* ne sont rien, et ne consistent que dans leur ordre successif.

Hegels Encyclopädie §. 258. Nicht in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist das Werden, Entstehen und Vergehen.

Okens Naturphil. §. 63. Das Wechseln der Dinge ist eben die Zeit, ist kein Wechsel, so ist auch keine Zeit.

XIX.

§. 37. ***In tempore historico*** **praeterita, praesentia et futura non existunt simul, sed alterum post alterum.**

Kants Kr. d. V. Transscend. Aesth. 2ter Absch. §. 4. 3) Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander.

§. 38. ***In tempore vivo*** **praeteritum et futurum non existunt §. 20., sed quatenus existunt, scil. in recordatione praeteritorum et exspectatione futurorum, omnes tres temporis partes existunt simul.**

Aug. Conf. l. XI. c. 20. Nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum; sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria: praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris.

XX.

§. 39. ***In tempore historico*** **praesentia pendet a praeterito ut a causa sua.**

Wagners Organon §. 138. Das Subjekt nennt den Moment seines Hineinsetzens in die Zeit Gegenwart. Dabei heisst dann der die Gegenwart begründende Moment Vergangenheit, und der von ihm begründete Zukunft.

Fichte's Grundr. des Eigenth. der Wiss. Lehre S. 104. 12). Und so bekommen wir eine Reihe Punkte als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in die Anschauung, wo jeder von einem bestimmten andern abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten anderen hat, der von ihm abhängig ist, ohne dass er selbst hinwiederum von ihm abhänge; kurz eine Zeitreihe.

§. 40. ***In tempore vivo*** **praeteritum i. e. memoria praeteritorum §. 38. pendet a praesenti, i. e. ab experientia existentiae.**

Fichte's Grundr. des Eigenthüml. der Wissensch. Lehre S. 106. b). Das ist der Charakter des gegenwärtigen Moments, dass auch jede andere Wahrnehmung in ihn fallen könnte. Dies ist nur möglich unter der Bedingung eines anderen Moments, in den keine andere Wahrnehmung gesetzt werden kann, als diejenige, welche in ihn gesetzt ist; und das ist der Charakter des vergangenen Moments.

F. De unitate temporis.

XXI.

§. 41. ***In tempore historico*** **praesentia altera est diversa ab altera, quatenus dissecat seriem temporis, est autem semper eadem, quatenus cogitatur tanquam unum idemque punctum currens per lineam.**

Aristot. Phys. l. IV. c. 13. Ipsum autem Nunc est *copulatio* temporis (*συνέχεια χρόνου*), copulat enim tempus praeteritum et futurum. Dividit autem potentiâ; et quatenus quidem hujusmodi, *semper alterum est* ipsum Nunc: quatenus autem copulat, *semper idem est.* Ut in mathematicis lineis. Non enim idem semper unumque punctum est intellectui; punctorum dividentium enim *aliud* est; quatenus autem linea est una, *idem* penitus est. Sic et ipsum Nunc aliud quidem temporis *divisio* est, aliud autem utrorumque est *unio:* est autem idem, et secundum idem *divisio et unio.*

Ibid. c. 11. Ipsum Nunc est quidem ut idem, est vero etiam ut non idem. Quatenus enim *in alio et alio est,* diversum est; quatenus vero *est id, quod est,* ipsum Nunc idem est.

Cochius über die Analogie unter der Ausdehnung und Dauer, in *Hissmann's* Magaz. für Phil. 4ter Bd. S. 155—56. Beides, Raum und Zeit, ist eine Ausdehnung. Eine jede Ausdehnung schliesst fürs erste eine Mehrheit der Theile ein, die wir in der Idee vereinigen. Das zweite Stück, welches man an der Ausdehnung wahrnimmt, ist die Continuität, wodurch sich ein Paar coëxistirende oder successive Theile berühren, d. h. deren Extremitäten sich in demselben Punkt beisammen finden.

Hegel's Encyclopädie §. 259. Das Itzt als die Einzelnheit ist ausschliessend und zugleich schlechthin continuirlich.

Schol. **De tertia praesentia historica seu** ***praesentia facti,*** **quae est identificatio praesentiae copulantis et dissecantis, infra adhuc erit disputatio.**

§. 42. ***In tempore vivo*** **praesens existentia in medio jacet aeterna, sed tendit in duplicem non-existentiam, futurorum et praeteritorum. §. 8.**

August. Conf. l. XI. c. 14. Duo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum *jam non est,* et futurum *nondum est?* Praesens autem si semper esset praesens, nec in praeteritum transiret, jam *non esset tempus, sed aeternitas.* Si ergo praesens ut tempus *fit,* ideo

fit, quia in praeteritum transit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi *quia tendit in non-esse.*

Boët. Consol. Philos. l. V. Prosa 6ta. Neque enim Deus conditor rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae.

Ibid. Est autem Deo semper aeternus ac *praesentarius status:* scientia quoque ejus omnem temporis supergressa mutationem, in suae manet simplicitate praesentiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia, quasi jam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praesentiam pensare velis, quâ cuncta dignoscat, non esse praescientiam quasi *futuri,* sed scientiam *nunquam deficientis instantiae* rectius aestimabis.

G. *De relatione temporum.*

XXII.

§. 43. Quoad *tempus historicum* tempus vivum nil est, quia coërcetur in indivisibile punctum praesentiae historicae.

Arist. Phys. l. IV. c. 11. Quando igitur tanquam *unum ipsum Nunc* sentimus, neque ut prius et posterius in motu, neque ut prioris et posterioris cujusdam, *non videtur tempus factum fuisse ullum.*

§. 44. Quoad *tempus vivum* tempus historicum *non existit,* quia aut fuit aut erit.

Aristot. Phys. l. IV. c. 10. Omnis rei partibilis necesse est, quando est, aut quasdam aut omnes partes esse: temporis autem aliae fuerunt, aliae vero futurae sunt: *nulla autem est.* Ipsum autem Nunc *non est pars.*

Ibid. c. 15. Praeteritum enim jam non est, et futurum nondum est. Non itaque dicamus: longum *est,* sed dicamus de praeterito: longum *fuit,* et de futuro: longum *erit.*

XXIII.

§. 45. *In tempore historico* apparet tempus vivum tanquam praesentia copulans §. 41., quae est in omni tempore eadem instar puncti, cujus motu trahitur linea.

Hegels Phänomen. S. 26. Das Itzt ist als bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, dass anderes, wie der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es aber noch so einfach, als zuvor, Itzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt.

Platonis Timaeus p. Fic. 529. Fecit aeternitatis in unitate manentis aeternam quandam in numero fluentem imaginem, quam nos tempus vocavimus.

§. 46. ***In tempore vivo*** **apparet tempus ~~historicum tan-~~ quam memoria rerum gestarum.**

Aug. Conf. l. XI. c. 27. Non ergo ipsas, quae jam non sunt, syllabas, sed aliquid in *memoria* mea metior, quod infixum manet. In te, anime meus, tempora metior, affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt, et, cum illae praeterierint, manet.

H. De aeternitate.

XXIV.

§. 47. ***Tempus històricum*** **est corruptibile. Solvi enim potest in sua elementa, ex quibus compositum est §. 15., neque non potuit aliquando initium capere ex elementis temporis vivi, quae praecedebant existentiam ejus.**

Aug. Conf. l. XI. c. 11. Videat, omne praeteritum ac futurum ab eo, *quod semper est praesens*, creari et excurrere.

Ibid. c. 29. Ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio: et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, *donec in te confluam* purgatus et liquidus.

§. 48. ***Tempus vivum*** **est incorruptibile, quia est una eademque stans praesentia §. 34. 42., quae omnes mutationes in se recipit tanquam commune pro omnibus quoddam domicilium. Sed domus, in quam intrare est existentia, ex qua egredi est interitus, ipsa in se ipsam neque potest intrare, neque egredi ex se ipsa.**

Aug. Conf. l. XI. c. 11. Quis tenebit cor nostrum, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem *semper stantis* aeternitatis, et videat, *non praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens*, et videat, omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere?

Ibid. c. 13. Nec tu, Deus, tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia tempora praeterita *celsitudine semper praesentis aeternitatis.* Anni tui *nec eunt nec veniunt.* Anni tui omnes *simul stant*, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt. Anni tui dies unus, et dies tuus *non quotidie*, *sed hodie.*

XXV.

§. 49. Aeternitas ***temporis historici*****, cujus existentia sita est in serie chronologica, est infinita hujus seriei prolongatio. §. 5.**

Kant's Kr. d. V. Transsc. Aesth. 2r Absch. §. 4. 5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben seyn.

Idem dicit *Fries* Kr. d. V. 2te Aufl. 1r Bd. S. 174. 3)

Okens Naturphil. §. 61. Die Zeit ist die unendliche Succession der Zahlen. §. 62. Die Zeit ist unendlich; denn sie ist die Allheit des Ponirens.

Locke of human understanding, book 2, chap. 14. §. 5. *Time* and Place rightly considerd, are only Ideas of determinate Distances, from certain known Points fixed in distinguishable sensible things, and supposed to keep the same distance one from another. From such points fix'd in sensible Beings we reckon, and from them we measure our Portions of those *infinite Quantities,* which, so consider'd, are that, which we call *Time* and Place. For *Duration* and Space being in themselves *uniform and boundless*, the Order and Position of things, without such known settled Points, would be lost in them; *and all things would lie jumbled in an incurable Confusion.*

§. 50. Aeternitas *temporis vivi*, cujus existentia sita est in praesenti §. 42., est ipsa existentia sive praesentia in statu perfectissimo, ubi ei deest omnis non-existentia, i. e. omne futurum et praeteritum.

Platonis Timaeus p. Fic. 529. Atque *Erat* et *Erit*, quae nati temporis species sunt, non recte aeternae substantiae assignamus. Dicimus enim de illa: Est, Erat et Erit. Sed illi revera *solum Esse* competit.

Boët. Consol. phil. l. V. Prosa 6ta. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit, nec praeteriti fluxerit, id *aeternum* esse jure perhibetur: idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere.

Arist. Phys. l. IV. c. 11. Quando igitur tanquam *unum ipsum Nunc* sentimus, neque ut prius et posterius in motu, *non videtur tempus factum fuisse ullum.*

Aug. Conf. l. XI. c. 14. *Praesens* autem, si semper esset praesens, nec in praeteritum transiret, *jam non esset tempus, sed aeternitas.*

XXVI.

§. 51. Notio *aeternitatis historicae* tanquam infiniti temporum fluxus perfici et absolvi nequit, et formatur, ubi in contemplanda existentia relativa acquiescimus.

Boët. Consol. philos. l. V. Prosa 6ta. Quod temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit unquam esse, nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, *ut aeternum esse jure credatur.* Non enim totum *simul* infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, *sed futura nondum transacta jam non habet.*

Ibid. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit: aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est.

Platonis Parmenides p. Fic. 60. Item nec in tempore etiam ullo pacto ipsum unum erit unquam. Etenim necesse est, quicquid est in tempore, seipso semper senius fieri. Quinetiam nec longiori seipso tempore, neque breviori fieri, sed per aequale semper tempus secum ipso *fieri*, et *esse*, et *fuisse*, *futurum esse* ac *fore*. Nullius ergo temporis ipsum unum est particeps, nec in aliquo tempore.

§. 52. Notio *aeternitatis vivae* tanquam praesentiae stantis est distincta, perfecta et absoluta, et semper formatur, ubi distinctam hujus rei notionem desideramus.

Sext. Emp. adv. Math. l. IX. c. 3. Si in tempus non cadit ortus, et neque factum est, neque fiet, *unum erit solum tempus praesens;* et neque futurum est futurum, neque praeteritum est praeteritum.

Arist. Phys. l. IV c. 12. Quoniam autem est, ut in numero, Esse in tempore, accipietur *aliquod majus tempus* omni eo, quod est in tempore. Quapropter necesse est, omnia ea, quae in tempore sunt, *contineri a tempore*, sicut ea, quae in loco sunt, a loco. Quare manifestum est, quod ea, quae semper sunt, *quatenus semper sunt, non sunt in tempore.* Non enim continentur a tempore, neque mensuratur Esse ipsorum a tempore.

Aug. Conf. l. XI. c. 11. Videat, non praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens.

Ibid. c. 13. Nec tu, Deus, tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes.

Platners Aphorismen. §. 975. Das Beharrliche allein ist gegenwärtig, die Veränderungen in ihm sind vergangen oder zukünftig.

Boët. Consol. phil. l. V. Prosa 6ta. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit et possidet, id necesse est *infinitatem mobilis temporis habere praesentem.*

Platon. Timaeus p. Fic. 529. Aeterna autem substantia, cum eadem semper et immobilis perseveret, *neque senior* seipsa fit unquam, *neque junior*, *neque fuit* hactenus, *neque*

erit in posterum, neque recipit eorum quicquam, quibus res corporeae mobilesque ex ipsa generationis conditione subjiciuntur. Nempe haec omnia temporis imitantis aevum seque *numero revolventis* species sunt.

XXVII.

§. 53. *Aeternus temporum fluxus* seriem saeculorum antecellit temporis quantitate. §. 49.

Kants Kr. d. V. Die Antin. der reinen Vern. Erster Widerstr. der transsc. Ideen. Man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen.

Cochius über die Analogie unter der Ausdehn. und Dauer in *Hissmans* Magaz. 4r Bd. S. 168. Die Wirkungen der Realität der nothwendigen Substanz (ihrer Tendenz) aber sind zufällige Substanzen. Aus welchem Grundsatz kann man denn schliessen, dass die Wirkung beschränkt sey, da es die Ursache nicht ist? Die Beschränkung der Grenzen der Zeit würde zu gleicher Zeit auch die Wirkung, die Tendenz, die Realität der nothwendigen Substanz beschränken.

§. 54. *Aeterna praesentia* seriem saeculorum non antecellit temporis quantitate, sed existentiae simplicitate. §. 50.

Boët. Consol. philos. l. V. Prosa 6ta. Neque enim Deus conditor rebus antiquior videri debet *temporis quantitate*, sed simplicis potius *proprietate naturae*.

Aug. Conf. l. XI. c. 13. Si cujusquam volatilis sensus te Deum omnicreantem ab opere tanto, antequam id faceres, per innumerabilia saecula *cessasse* miratur, falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, *quae ipse non feceras?* Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Nec tu *tempore tempora* praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes.

Ibid. Superas omnia futura, quia et illa *futura sunt*, et, cum venerint, *praeterita erunt*. Tu autem *idem ipse es* et anni tui non deficient.

Sext. Emp. adv. Math. l. IX. c. 3. Si in tempus non cadit ortus, et neque factum est neque fiet, unum erit solum tempus praesens; et neque futurum est futurum, neque praeteritum est praeteritum.

XXVIII.

§. 55. *Temporum fluxus aeternus* est tempus rerum phaenomenorum, i. e. rerum, quarum existentia (praesentia)

commixta est cum non-existentia (praeteritis et futuris). §. 11.

Platonis Timaeus p. Fic. 529. Fecit aeternitatis in unitate manentis aeternam quandam *in numero fluentem imaginem*, quam nos tempus vocavimus.

Boët. Consol. Philos. l. V. Prosa 6ta. Hunc enim vitae immobilis *praesentarium statum* infinitus ille temporalium rerum motus *imitatur*; cumque eum effingere atque aequare non possit, ex *immobilitate* deficit in *motum*, ex *simplicitate praesentiae* decrescit in *infinitam futuri ac praeteriti quantitatem*, et, cum totam pariter vitae suae plenitudinem nequeat possidere, hoc ipso, quod aliquo modo nunquam esse desinit, illud, quod implere atque exprimere non potest, aliquatenus videtur *aemulari*, alligans se ad qualemcunque praesentiam hujus exigui volucrisque momenti, quae, quoniam *manentis* illius *praesentiae quandam gestat imaginem*, quibuscunque contigerit, id praestat, *ut esse videatur*. Quoniam vero manere non potuit, infinitum temporis iter arripuit, eoque modo factum est, ut continuaret *eundo* vitam, cujus plenitudinem complecti non valuit *permanendo*. Itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes, Deum quidem *aeternum*, mundum vero dicamus esse *perpetuum*.

§. 56. *Praesentia aeterna* est tempus existentiae purae seu existentiae rerum per se, i. e. rerum, quarum existentia (praesentia) non est commixta cum non-existentia (praeteritis et futuris).

Herbarts Hauptpunkte der Metaphysik. S. 66. Die Reihe der Zeit ist nichts, als nur für den Beobachter. Die ganze Unendlichkeit, welche einer solchen Reihe gegeben werden kann, ist um nichts länger, als das zeitlose Seyn selbst; — das Quantum aller Störungen viel kleiner, als wenn alle Wesen in möglichst vollkommner Durchdringung von Ewigkeit zu Ewigkeit mit einander ruheten; da denn die Ewigkeit, ohne Unterschied der Momente, ohne Zweifel Nichts bedeuten würde.

Fichte's Grundr. des Eigenth. der Wiss. Lehre S. 104. 14) Demnach sind die Dinge an sich und unabhängig von dem Ich betrachtet, zugleich im Raume; aber sie können nur nach einander, in einer successiven Reihe, deren jegliches Glied von einem andern abhängig ist, ohne dass dasselbe von ihm abhänge, wahrgenommen werden.

CAP. III.

Theoria Augustiniana

de partibus temporis vivi.

§. 57. In tempore vivo

Praesentia est idem, quod *existentia*.

Aug. Conf. l. XI. c. 18. *Si sunt* futura et praeterita, scio, ubicunque sunt, *non ibi ea futura esse aut praeterita*, **sed** *praesentia*. Nam si ibi futura sunt, nondum ibi sunt: si et ibi praeterita sunt, jam non ibi sunt. Ubicunque ergo sunt, quaecunque sunt, non sunt nisi praesentia.

Platon. Tim. p. Fic. 529. Saepe etiam dicimus, quod factum est, *esse* factum; quod fit, in generatione *esse*; quod fiet, *esse* faciendum: quorum nihil recte et exacta ratione dicimus.

Aug. Conf. l. XI. c. 14. Si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus: et si nihil adveniret, non esset futurum tempus: et si nihil *esset*, non esset praesens tempus.

Ibid. c. 17. Quisnam est, qui dicat mihi, non esse tria tempora, praeteritum, praesens et futurum, sed tantum praesens: quoniam illa duo non sunt.

Aenesidemus secundum Sext. Emp. adv. Math. l. IX. c. 3. Nam *Nunc* quidem, quod est significatio temporis, dixit non esse aliquid aliud, quam *essentiam* (*οὐσίαν*).

Sext. Emp. ibid. Si *est* autem utrumque, praeteritum et futurum, erit *in praesente*.

§. 58. In tempore vivo

Praeteritum est idem, quod *memoria*.

Aug. Conf. l. XI. c. 18. Praeterita, cum vera narrantur, ex *memoria* proferuntur, non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta *ex imaginibus* eorum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt. Pueritia quippe mea, quae jam non est, in tempore praeterita est, quod jam non est: *imaginem* vero ejus, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in *memoria* mea.

Ibid. c. 28. Non longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa *memoria* praeteriti est.

Ibid. c. 27. Non ergo ipsas (syllabas), quae jam non sunt, sed aliquid in *memoria* mea metior, quod infixum manet. In te, anime meus, tempora metior, affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt, et, cum illae praeterierint, manet.

Sext. Emp. adv. Gramm. lib. I. c. 6. *Longam* syllabam intelligi per *recordationem*. Prius enim dicti soni recordantes et eum, qui nunc dicitur, apprehendentes, id, *quod ex utrisque componitur*, dicimus esse longam syllabam.

Fichte's Grundriss des Eigenthümlichen der Wissensch. Lehre S. 105. a) Es ist für uns überhaupt gar keine Vergangenheit, als in wiefern sie in der Gegenwart gedacht wird. Was gestern war, ist nicht; es ist lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblick denke, dass es gestern war.

§. 59. In tempore vivo

Futurum est idem, quod *praemeditatio*.

Aug. Conf. l. XI. c. 18. Illud sane scio, nos plerumque *praemeditari* futuras actiones nostras, easque *praemeditatione esse praesentes*, actionem autem, quam praemeditamur, nondum esse, quia futura est. Quam cum aggressi fuerimus, et, quod praemeditabamur, agere coeperimus, tunc erit illa actio, quia tunc non futura, sed praesens erit.

Ibid. c. 28. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa *exspectatio* futuri est.

§. 60. Ergo Tempus vivum consistit ex his tribus partibus separatis:

1) ***Praesentia*** sive ***existentia***,

2) ***Praeterito*** sive ***memoria***,

3) ***Futuro*** sive ***praemeditatione.***

Pro *Existentia* etiam dici potest *contuitus*, *attentio*, *experientia*, qua concipimus existentiam.

Pro *Memoria* etiam dici potest *imagines phantasiae reproductivae.*

Pro *Praemeditatione* etiam dici potest *exspectatio*, *timor*, *spes*, *nisus*, *voluntas.*

Aug. Conf. l. XI. c. 28. Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est? Aut quomodo crescit

praeteritum; quod jam non est: nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam exspectat et *attendit* et *meminit*, *ut id, quod exspectat, per id, quod attendit, transeat in id, quod meminerit*.

Quis igitur negat, futura nondum esse? Sed tamen jam est in animo *exspectatio* futurorum. Et quis negat, praeterita jam non esse? Sed tamen adhuc est in animo *memoria* praeteritorum. Et quis negat, praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat *attentio*, per quam pergat abesse, quod aderit.

Non igitur longum tempus futurum, quod non est; sed longum futurum longa *exspectatio* futuri est. Neque longum praeteritum tempus, quod non est; sed longum praeteritum longa *memoria* praeteriti est.

Ibid. c. 20. Nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum; sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria: praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. *Sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video.* Praesens de praeteritis *memoria*, praesens de praesentibus *contuitus*, praesens de futuris *exspectatio*.

CAP. IV.

Corollaria ex theoria Augustini.

Theoria temporis transscendentalis.

I.

De existentia temporis transscendentalis.

Demonstratio prima.

§. 61. In tempore historico tres temporis partes existunt confusae et commixtae. §. 13.

§. 62. In tempore vivo existunt separatae quidem, sed ita ut arctissime cohaereant, neque altera concipiatur sine altera, e. g. memoria praeteritorum non sit sine vestigiis praesentiae, praesentia non sit sine memoria praeteritorum nec sine exspectatione futurorum, futurum non sit sine nisu per praesens in praeteritum sese transmutandi. §. 8. 24.

§. 63. In tempore vivo igitur temporis partes jam disjunctae sunt, sed ad dimidium.

Quid fiet, si prorsus disjungantur?

Evenietne tertium novum tempus?

Quidnam erit hoc novum tempus?

§. 64. Tempus historicum et tempus vivum data sunt in perceptione per experientiam, tempus tertium est hypothesis, quae prosilit ex theoria temporis vivi tanquam corollarium.

§. 65. Ea igitur notio temporis, quam concipimus per intuitionem empiricam temporis vivi, nondum plane exprimitur per ipsum tempus vivum.

Ad eam plane exprimendam recurrendum est ad tempus tertium, quod non cadit in experientiam, cujus tamen partes nobis hypothetice construimus per analogiam et inductionem ex datis temporis vivi.

Demonstratio secunda.

§. 66. *In futuro* tempore vivo apparet neque spatium, neque numeratio. §. 60.

§. 67. *In praesenti* tempore vivo apparet spatium, neque numeratio. §. 4. 8. 60.

§. 68. *In praeterito* tempore vivo apparet et spatium et numeratio. §. 46. 60.

§. 69. Ergo: In praeterito existit *historia.*

In praesenti existit *natura.*

In futuro existit nil nisi *merum tempus.*

§. 70. *Tempus historiae* seu vitae praeteritae est *tempus historicum.*

§. 71. *Tempus naturae* seu vitae praesentis est *tempus vivum.*

§. 72. Quum videamus, mundum historiae imbutum esse proprio tempore, in quo praeteritum, praesens et futurum ita commixta sunt, ut mensurari possint §. 27; quum videamus, mundum naturae imbutum esse proprio tempore, in quo illa membra diremta et ad dimidium purificata sunt §. 63.: desideratur tempus tertium, quod ita arctissime cohaereat cum futuro, ut historicum cum praeterito, vivum cum praesente.

***Schol.* Philosophi plerumque constiterunt in definiendo et observando tempore historico. Sed humana facultas valet ascendere ad perspicuitatem temporis vivi. Summa vero et principalis temporis theoria puriorem existendi rationem supponit in mundo entium per se et temporis per se, cui oculi nostri adhuc occlusi sunt, dum vivimus hanc vitam terrenam vigiliae et somnii. Sed viâ inductionis et analogiae e qualitate et proportione partium temporis historici et vivi concludi possunt nonnulla ad qualitatem et proportionem partium temporis transscendentalis pertinentia.**

II.

De qualitate partium temporis transscendentalis.

Demonstratio prima.

Sicut in spatio nunquam cognoscimus punctum per se, lineam per se, planitiem per se, sed puncta composita cum lineis, lineas compositas cum punctis etc., sic etiam in tempore nunquam cognoscimus praesens per se, praeteritum per se, futurum per se, sed cognoscimus semper haec tria membra in statu combinationis arctissimae; — illaque quidem tanquam membra commixta et transfusa in aeterna serie temporis historici, illaque autem tanquam membra distincta, sed certa et necessaria proportione inter se cohaerentia in praesentia mobili et variabili temporis vivi. Mera Praesentia, merum Praeteritum, merum Futurum non cognoscitur, nec in tempore vivo, nec in tempore historico.

Ad investigandum, quaenam sit natura horum membrorum, si per se et extra ullam relationem considerentur, supponamus, quae in tempore vivo observavimus, nempe:

§. 73. *Praesentia* per se est Existentia §. 57.

Praeteritum per se est Memoria. §. 58.

Futurum per se est Exspectatio, Praemeditatio. §. 59.

Videamus, an hoc possit sic se habere:

§. 74. *Praesentiam per se* oportet esse praesentiam, quae non modificata est, nec a praeterito, nec a futuro.

Praeteritum per se oportet esse praeteritum, quod non modificatum est, neque a praesenti, neque a futuro.

Futurum per se oportet esse futurum, quod non modificatum est, neque a praeterito, neque a praesenti.

§. 75. *Memoria* modificata est semper ab existentia quadam. Nam memoria rei, cui nunquam existentia convenisset, nulla esset memoria, sed imago phantasiae productivae.

§. 76. *Existentia* semper modificata est ab intuendi facultate, quae rebus-per-se immiscet aliquid imaginarium ex

indole phantasiae productivae. Pura itaque existentia sive praesentia non est haec variabilis naturae existentia, sed existentia simplex entium-per-se. §. 56.

§. 77. *Exspectatio* semper modificata est ab existentia et memoria, quia id, quod nullo modo concludimus e statu existentiae aut praesentis aut praeteritae, nullo modo exspectamus. Exspectatio ejus, cujus possibilitas non data est per praesentiam, non est exspectatio, sed merum desiderium.

§. 78. Itaque mutatae sunt notiones priores:

Memoria mutata est in phantasiam productivam.

Existentia naturae mutata est in existentiam entium-per-se.

Exspectatio mutata est in desiderium et cupiditatem.

§. 79. Loco *praesentiae* nunc tenemus *entia per se.*

Loco *praeteriti* nunc tenemus *phantasiam.*

Loco *futuri* nunc tenemus *cupiditatem.*

§. 80. Ex his iterum restituere licet membra temporis vivi.

Nam *entia per se*, si recipiunt formas humanae phantasiae vel intuendi facultatis, mutantur in entia phaenomena, i. e. *praesens vivum.*

Nam *phantasia*, si recipit res existentes, mutatur in memoriam, i. e. *praeteritum vivum.*

Nam *desiderium*, si recipit res existentes simul cum imaginibus phantasiae ut exemplaribus existentiae futurae, mutatur in exspectationem et praemeditationem, i. e. *futurum vivum.*

§. 81. *Praesentia per se* est existentia entium per se. In qua continetur omnis *realitas* mundi materialis.

Praeteritum per se est phantasia. Phantasia consistit ex imaginibus, quae sunt purae *formae* rerum.

Futurum per se est desiderium. Desiderium consistit ex aliquo impetu, nisu, *vi.*

§. 82. Praesentia pura consistit ex entibus per se, i. e. realitate, puris *materiis.*

Praeteritum purum consistit ex phantasia, i. e. imaginibus, puris *formis.*

Futurum purum consistit ex desiderio, i. e. nisu, puris *viribus*.

§. 83. Ergo tempus per se consistit ex tribus mundis separatis, qui autem per suam compositionem et penetrationem formant mundum hunc visibilem: scil.

ex mundo purarum *materiarum* seu *realitatum*,
ex mundo purarum *formarum* seu *imaginum*,
ex mundo purarum *virium* seu *cupiditatum*.

Demonstratio secunda.

§. 84. *Praeteritum purum* est idem, quod *phantasma*.

Argumentum: Praeterita, quia non jam existunt, existunt tanquam imagines in memoria. Sed imagines memoriae non sunt sine relatione ad existentiam, i. e. praesentiam quandam. Si spolias praeteritum tempus omni praesentia, i. e. existentia, remanet nil nisi merae imagines, quae pertinent ad nullam praesentiam sive existentiam, ut e. g. sunt imagines in memoria infideli.

Schol. 1. Inde efficitur, ut propensi sint homines, antiquissimum tempus, quo memoria, i. e. praeteritum vivum desinit, ornare decoribus praeteriti puri, i. e. fabulis et mythis.

Schol. 2. Ille vitae status, quo vivimus in praeterito puro tanquam in aliqua praesentia, est somnium.

Schol. 3. Quia perceptioni entium-per-se semper admixta est aliqua pars phantasiae productivae vel intuitionum a priori, dicere licet, praesentiae nostrae semper admixtam esse aliquam portionem praeteriti. §. 56.

§. 85. *Futurum purum* est idem, quod *persona mea*, sive expetendi et agendi facultas.

Argum: Exspectatio absque re, quae exspectatur, est animi nisus et intentio §. 77. 60., expetendi et agendi facultas, quae eadem est facultas cupiendi et desiderandi, facultas practica, i. e. persona mea.

§. 86. *Praesentia pura* est idem, quod *entia-per-se* Cf. §. 56.

Argum: **Praesentia pura est sola praesentia, cui nulla pars praeteriti puri, i. e. intuitionum aprioricarum admixta est, quae est existentia entium-per-se. §. 84. *Schol.* 3.**

§. 87. Tempus per se est compositio trium principiorum metaphysicorum philosophiae criticae.

Argum. **Tempus per se compositum est ex praesenti seu entibus-per-se, ex praeterito seu intuitionibus phantasiae aprioricis et ex futuro seu persona mea, i. e. subjecto transscendentali. §. 84. 85. §6.**

Schol. **Hanc temporis compositionem *Fichte* nec non *Schelling* recte jam suspicati sunt. Sed theoria eorum in eo manca est, ut rationem quidem habeat et praesentiae purae et futuri puri, neque tamen praeteriti puri, quod hi loci ipsi distinctius declarabunt:**

Fichte's Grundr. des Eigenth. der Wiss. Lehre. S. 104. 12). Und so bekommen wir eine Reihe Punkte als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich (*Futuri per se*) und des Nicht-Ich (*Praesentis per se*) in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten andern abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten andern hat, der von ihm abhängig ist, ohne dass er selbst hinwiederum von ihm abhänge; kurz eine Zeitreihe (*Tempus historicum*).

S. 105. 13) Das Ich (*Futurum per se*) setzte sich, nach obiger Erörterung, als völlig frei, mit den Punkten zu vereinigen, was es nur wollte, also das gesammte unendliche Nicht-Ich (Praesens per se). Der so bestimmte Punkt ist nur zufällig und nicht nothwendig; nur abhängig, ohne einen andern zu haben, der von ihm abhängt, und heisst der gegenwärtige (*Praesens historicum*).

14) Demnach sind, wenn von der synthetischen Vereinigung eines bestimmten Punktes mit dem Objekt (*Praesente*), mithin von der gesammten Wirksamkeit des Ich (*Futuri*), die nur durch diesen Punkt mit dem Nicht-Ich (*Praesente*) vereinigt ist, abstrahirt wird, die Dinge an sich (*Praesens*) und unabhängig von dem Ich (*Futuro*) betrachtet, zugleich im Raume; aber sie können nur nach einander, in einer successiven Reihe, deren jegliches Glied von einem andern abhängig ist, ohne dass dasselbe von ihm abhänge, wahrgenommen werden in der Zeit (*in serie temp. hist*).

S. 106. b) Bewusstseyn ist nur möglich unter der Bedingung, dass das Ich (*Futurum, Voluntas*) ein Nicht-Ich (*Praesens, Existentiam*) sich entgegensetzt; dieses Entgegensetzen begreiflicher Weise nur unter der Bedingung,

dass es seine ideale Thätigkeit (*Futurum*) auf das Nicht-Ich (*Praesens*) richte. Diese Thätigkeit ist die seinige (*activitas Futuri*) und nicht die des Nicht-Ich (*Praesentis*), lediglich inwiefern sie frei ist, inwiefern sie dennoch auf jedes andere Objekt (*Praesens*) gehen könnte, als auf dieses. So muss sie gesetzt werden, wenn ein Bewusstsein möglich sein soll, und so wird sie gesetzt, und dies ist der Charakter des gegenwärtigen Moments (*Praesentiae vivae*), dass auch jede andere Wahrnehmung in ihn fallen könnte. Dies ist nur möglich unter Bedingung eines andern Moments, in den keine andere Wahrnehmung gesetzt werden kann, als diejenige, welche in ihn gesetzt ist; und das ist der Charakter des vergangenen Moments (*Praeteriti vivi seu memoriae*).

Schellings System des transscend. Idealism. S. 213. Wie wird denn nun aber das Ich (*Futurum, Voluntas*) sich als innerer Sinn zum Objekt (*Praesens, Existentia*)? Einzig und allein dadurch, dass ihm die Zeit entsteht. Indem das Ich (*Futurum*) sich das Objekt (*Praesens*) entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d. h. es wird sich als reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Objekt (*Praesens*), aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Thätigkeit ist, wenn sie sich selbst Objekt wird, Zeit (*Series temp. hist.* §. 33). Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich (*Futuro*) abläuft, sondern das Ich (*Futurum*) selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht.

§. 88. Tempus est compositio trium vitae nostrae statuum, status *vigiliae*, status *somnii*, status *mortis*.

Argum. **Status somnii consistit ex imaginibus phantasiae. §. 84. *Schol.* 2. Status vigiliae consistit ex vita in rerum natura §. 4. 8. Statum mortis considerare licet tanquam morbum in crisi sua perseverantem. In morbo et morte regnant intima vitae desideria et affectus. §. 77.**

§. 89. Hi tres vitae status sunt principia rerum ut tres mundi, mundus *materiarum*, mundus *formarum*, mundus *virium*. §. 83.

Argum. **Imagines phantasiae sunt purae formae, i. e. ideae, causae finales. Entia-per-se sunt purae materiae, i. e. substantiae, causae materiales. Appetitus et desideria sunt purae vires, i. e. causae efficientes. Substantiae igitur efficiunt mundum vigiliae, formae efficiunt mundum somnii, vires efficiunt mundum mortis.**

Schol. Ideo in quavis mortificatione et de vita desperatione, ut in periculis, egestate, tribulatione, est magna collectio virium, sicut dicitur: Um gut zu ärndten, säe mit Verzweiflung, et: Amor est fortis, sicut mors.

§. 90. Tres mundi, ex quibus consistit tempus-per-se, sunt tres summae ideae Platonicae.

Argum. Mundus entium-per-se est mundus veritatis. Mundus exemplarium phantasiae est mundus pulchritudinis. Mundus personarum sive agendi facultatum est mundus virtutis sive bonitatis.

§. 91. Tres mundi temporis-per-se pertinent ad tres facultates psychologicas.

Argum. Sicut praeteritum seu mundus imaginum pertinet ad facultatem imaginandi, et sicut futurum seu mundus instinctuum pertinet ad facultatem cupiendi, ita praesens pertinet ad facultatem intelligendi, quia existentia concipitur per intellectum, qui consistit ex perceptione et cogitatione. Cf. §. 60. lin. 6.

III.

De motu temporis.

Demonstratio prima.

§. 92. Nexus inter potentias, realitates et memoriae imagines est hic:

Res producuntur ex potentiâ in actum; quod latuit in sola vi, procedit in lucem aut ut substantia aut ut actus realis.

Substantiae intereunt, actiones praetereunt, sed remanet memoria earum et imago in phantasia reproductiva.

§. 93. Ex hoc processu sequitur sempiterna diminutio virium, quae transmutantur continuo in actiones et substantias, sempiterna variatio actionum et substantiarum, quae continuo intereunt et creantur, sempiterna accumulatio imaginum memoriae, in quas tandem omnia confluunt.

§. 94. Atqui: Tempus praeteritum est mundus imaginum.

Tempus praesens est mundus actionum et substantiarum.
Tempus futurum est mundus virium.

Ergo: Tempus futurum necessario transmutatur in praesentiam, et tempus praesens necessario transmutatur in praeteritum.

§. 95. Ergo: Tempus futurum necessario diminuitur.
Tempus praesens necessario variatur.
Tempus praeteritum necessario crescit.

§. 96. Atqui: Tempus praesens est natura. §. 67.
Tempus praeteritum est historia. §. 69. 46.
Tempus futurum est vis. §. 82.

Ergo: *Natura* ut praesentia semper mutatur, neque crescit, neque diminuitur.

Historia ut praeteritum semper crescit, neque mutatur, neque diminuitur.

Vis ut futurum semper diminuitur, neque mutatur neque crescit.

§. 97. Ergo: *Praeteritum* stat immutabile. Forma immutabilitatis est *necessitas*.

Praesens variatur semper et semper. Forma variationis qua talis est *fortuitus*.

Futurum emittit semper et semper. Forma emissionis actionum e vi est *possibilitas*.

§. 98. Ergo: *Praeteritum* involvit necessitatem.
Praesens involvit fortuitum.
Futurum involvit possibilitatem.

§. 99. Ergo: *Historia* continet res sub forma *necessitatis* existentiae, quae est nexus causalis.

Natura continet res sub forma *fortuitus* existentiae, qui est contuitus existentiae immediatae.

Vis continet res sub forma *possibilitatis* existentiae, quae est existendi, vivendi et agendi facultas.

Demonstratio secunda.

§. 100. Mundus existentiae incrementum accipit e mundo virium.

Mundus memoriae incrementum accipit e mundo existentiae.

Unde efficitur, ut

mundus memoriae semper crescat, neque diminuatur, neque mutetur,

mundus virium semper diminuatur, neque crescat neque mutetur,

mundus naturae semper mutetur, neque crescat neque diminuatur.

§. 101. Ex his efficitur duplex motus in tempore:

1) *Motus formalis* temporis historici a praeterito in praesens et a praesente in futurum. §. 23.

Nam si seriei in duas partes partitae altera pars crescit, altera autem diminuitur tantum, quantum altera crescit: terminus inter utrasque (i. e. praesentia) movebitur a parte crescente (praeterito) in partem, quae diminuitur (futurum).

2) *Motus existentialis* temporis vivi a futuro in praesens et a praesente in praeteritum. §. 24.

Quippe vires, simulac agunt, mutantur in actiones et producta, et actiones, simulac apparent, mutantur in imagines memoriae.

Utrique motus inter se conjuncti plane explicant symbola, quae nobis occurrunt in contemplandis temporis partibus. Nam:

§. 102. *Praeteritum* est tempus, in quod omnia confluunt, et quod crescit, dum semper plura in se recipit et conservat, quasi *stomachus edens*. Cf. Cap. I. Qu XIV.

§. 103. *Praesens* est tempus, in quo est variatio tanquam motus ab altero latere in alterum, quia in puncto praesentiae sibi occurrunt motus e praeterito in futurum et motus e futuro in praeteritum. Quo efficitur imago oscillationis cujusdam, ut in *animale currente*. Cf. l. c.

§. 104. *Futurum* est tempus, ex quo omnia fluunt, et quod ideo evacuatur, quasi vas effusum aut *mulier pariens*. Cf. l. c.

IV.

De proportione partium temporis.

§. 105. In praesentia *temporis historici* nihil cernitur, quia nullo spatio tenditur. §. 19.

§. 106. In praesentia *temporis vivi* cernitur spatium cum rebus, quae ab eo continentur, et quas nomine *naturae* appellamus. §. 67.

§. 107. In praeterito *temporis vivi* cernitur memoria factorum et eventuum, quae est spatium meae *phantasiae reproductivae*. §. 60. lin. 8.

§. 108. Futurum et praeteritum *temporis historici* formant seriem chronologicam *historiarum* omnis aevi. §. 19.

§. 109. Futurum *temporis vivi* continet nihil in se. Cf. §. 66.

§. 110. Futurum *vivum* igitur idem continet, quod praesens *historicum*. §. 109. 105.

§. 111. Praesens et praeteritum *vivum* continent spatium quoddam; praesens enim continet spatium naturale seu objectivum, *naturam*, praeteritum autem spatium ideale seu subjectivum, *phantasiam reproductivam*. §. 106. 107.

§. 112. Praeteritum et futurum *historicum* continent numerum quendam; praeteritum enim continet numerum chronologicum realem, scilicet seriem factorum praeteritorum *historiae*, futurum autem seriem chronologicam eventuum nondum existentium, sive seriem numerorum abstractam.

§. 113. Praesens *vivum* et praeteritum *historicum* sibi cognata sunt tanquam *rerum natura* §. 106. et *rerum historia* §. 112.

§ 114. Praeteritum *vivum* et futurum *historicum* sibi cognata sunt tanquam duo vacua schemata, quorum alterum continet spatium in memoria idoneum ad accipienda objecta naturae, alterum continet seriem numericam idoneam ad accipienda objecta historiae. §. 107. 112.

§. 115. Praesens *historicum* et futurum *vivum* sibi cognata sunt tanquam duo vacua, in quibus nihil cernitur. §. 110.

§. 116. In *tempore vivo* igitur praeteritum et praesens

continent objecta, eaque sub forma spatii §. 111: spatii subjectivi memorialis, et spatii objectivi naturalis. Sed futurum adjicitur tanquam quoddam vacuum extra spatium.

§. 117. In *tempore historico* praeteritum et futurum continent objecta, eaque sub forma numeri: numeri subjectivi abstracti, et numeri objectivi factorum historicorum. §. 112. Sed praesens adjicitur tanquam quoddam vacuum extra numerum.

§. 118. Utrumque tempus igitur, et tempus *historicum* et tempus *vivum*, habet duo membra repleta, quae continent aliquid, et unum membrum vacuum, quod continet nihil.

§. 119. Membra repleta sunt in tempore *historico* praeteritum et futurum, in tempore *vivo* praeteritum et praesens. Superest tertius casus, in quo praesens et futurum sint membra repleta.

§. 120. In tempore *historico* est membrum vacuum praesentia, in tempore *vivo* est membrum vacuum futurum. Superest tertius casus cogitabilis, quo membrum vacuum sit praeteritum.

§. 121. T*empus tertium* est cogitabile, in quo membrum praesens et futurum erunt repleta, membrum praeteritum autem vacuum.

§. 122. Praeteritum, quod est repletum modo subjectivo in tempore *vivo*, modo objectivo in tempore *historico*, in tempore *tertio* erit vacuum.

§. 123. Praesens, quod est vacuum in tempore *historico*, repletum modo objectivo in tempore *vivo*, in *tertio* tempore repletum erit modo subjectivo.

§. 124. Futurum, quod est vacuum in tempore *vivo*, repletum modo subjectivo in tempore *historico*, in tertio tempore repletum erit modo objectivo.

§. 125. Cum in tempore *vivo* objecta appareant sub forma *spatii*; cum in tempore *historico* objecta appareant sub forma *numeri*: nil superest pro tempore tertio, quam ut objecta appareant sub forma meri *temporis*; quia numerus,

spatium et tempus sunt ternarius aprioricus formarum intuitionis nostrae.

§. 126. Quum tempus *historicum* sit tempus sub forma *numeri*, quum tempus *vivum* sit tempus sub forma *spatii*, et tempus *tertium* sit tempus sub forma ipsius *temporis*, non dubium est, quin tempus vivum et historicum sint tempora phaenomena, tempus tertium autem tempus per se, hoc modo articulatum:

§. 127. *Praesens* cum *futuro* continebunt objecta sub forma puri temporis, quae erit in praesenti ut forma subjectiva et abstracta, in futuro autem ut forma objectiva et repleta, fortasse ut perpetua transmutatio, evolutio et creatio earum rerum, quae in ea cernuntur. Praeteritum adjicietur tanquam quoddam vacuum, nihil in se continens.

§. 128. In *tempore vivo* stat et praesentia et praeteritum, movetur *futurum* per praesentiam in praeteritum. Itaque *stant* dua repleta. *Movetur* tertium vacuum per membrum objectivum in subjectivum.

§. 129. In *tempore historico* stat et praeteritum et futurum, movetur *praesentia* a praeterito ad futurum. Itaque *stant* duo repleta. *Movetur* tertium vacuum a membro objectivo in subjectivum.

§. 130. Ex his per analogiam concluditur, in *tempore tertio* stare et praesens et futurum, moveri autem *praeteritum*, et moveri quidem a parte objectiva in partem subjectivam, i. e. a futuro in praesens. De qua proportione autem frustra in hoc vitae statu experimur concipere imaginem.

V.

Summa theoriae temporis transscendentalis.

§. 131. Tempora tria hac proportione inter se cohaerent: Tempus historicum existit per commixtionem et transfusionem praeteriti, praesentis et futuri §. 15.

Tempus vivum existit per arctam relationem praeteriti, praesentis et futuri §. 62., qua alterum relucet in altero.

Tempus problematicum existit per disjunctionem praeteriti, praesentis et futuri. §. 65.

§. 132. In tempore historico praesens fingitur esse simul aut praeteritum aut futurum, futurum simul aut praesens aut praeteritum, praeteritum simul aut praesens aut futurum. §. 7.

In tempore vivo praesentia sive intuitio entium-per-se maculata est aliqua parte praeteriti sive phantasiae productivae, praeteritum sive phantasia productiva haeret in imaginibus memoriae, et futurum sive voluntas ligatur multis et externis et internis vinculis. §. 75. 76. 77.

Tempus transscendentale oportet esse vere aeternum ut vere existens praesentia pura §. 56., cui nulla vel minima macula non-existentiae sit adjecta, in qua simul cum existentia pura contenta sit liberrima phantasia productiva, nullis reminiscentiae limitibus retenta, nec non liberrima voluntas, nullis improvisis eventibus et obstaculis impedita. §. 84—86.

§. 133. Relatio temporis ad spatium et numerum haec est:

In *tempore vivo* apparet spatium, in quo est natura, consistens ex materiis et substantiis. §. 106.

In *tempore historico* apparet series numerorum, in qua est historia, consistens ex factis et eventibus. §. 112.

In *tempore transscendentali* apparet mera temporis-per-se notio. §. 127.

§. 134. In tempore historico existit et tempus et spatium et numerus. §. 68. 46.

In tempore vivo existit et tempus et spatium neque numerus. §. 67.

In tempore per se existere oportet solum tempus, neque spatium, neque numerus. §. 72.

§. 135. Tempus per se est compositio trium mundorum. §. 83.:

1) Mundi *existentiae*, in quo vivimus in statu *vigili* vitae nostrae. §. 88.

2) Mundi *phantasiae* aut *imaginum*, in quo vivimus in statu somniorum. §. 88.

3) Mundi *desideriorum* aut *virium vitalium*.

§. 136. Mundum existentiae praecipue percipimus: 1) in tactu, 2) in loquendo, discendo et agendo, 3) in statu vigiliae.

Mundum imaginum praecipue percipimus: 1) in visione oculorum, 2) in phantasia et poësi, 3) in statu somnii.

Mundum appetituum praecipue percipimus: 1) in gustu et fame, 2) in voluntate et moralitate, 3) in dolore, morbo et morte.

§. 137. In tempore conveniunt octies tres mundi:

Mundus numeri, spatii et temporis. §. 133.

Mundus historiae, naturae et vis vitalis. §. 96.

Mundus formarum, materiarum et virium. §. 89.

Mundus intuitionum-a-priori, entium-per-se et subjecti transscendentalis. §. 87.

Mundus somnii, vigiliae et mortis. §. 88.

Mundus pulcri, veri et boni. §. 90.

Mundus phantasiae, intellectus et voluntatis. §. 91.

Mundus visionis, tactus et gustus. §. 136.

Schol. Plura, quae in libro nuper edito[1]) de rebus transscendentalibus disserui, hac theoria lucem clariorem accipiunt. Quod scil. illic affirmavi de praesentia stante et omnia tempora perdurante[2]), lucem accipit ex §. 48. 50. 54; de aeternis eventibus, qui semper fiunt[3]), ex §. 56; de Deo summo, qui inhabitat locum et tempus, quod fugit contuitum status vigiliae, quodque non percipi potest nisi in statu mortis[4]), ex §. 72. *Schol.*, §. 88. *Argum.*, §. 89.

1) Philosophische Meditationen über Plato's Symposion. Heidelberg bei Groos. 1835.

2) Pag. 3. — unsern Geist desto leichter zu erheben über alle Zeit, oder vielmehr in die einzig wahrhafte und ewige Gegenwart hinein, welche in allen Zeiten dieselbe ist, alle Zeiten durchdauert, und unerschüttert stehen bleibt, während das, was daran Zeit ist, beständig zu- und abfliesst, u. s. w.

3) Pag. 213. — Urakte, welche vor Ewigkeiten geschehen sind und noch immer fortgeschehen, Ereignisse, welche geschahen zu einer Zeit, welche ist und war und seyn wird, und in denen die Geheimnisse der Erschaffung der Welt enthalten liegen. Was mit eingreift in diese Ereignisse, wird gerettet, das übrige geht verloren, u. s. w.

4) Pag. 247. — Du in deinen hehren Schmerzen und Ungewittern, umringt von tausend Todesnächten, u. s. w.

Argum.; de somniis principalibus in imaginatione coelesti[5]), ex §. 89. *Argum.*, 90. *Argum.*; nec non quod jam prius affirmavi: praesentiam nostram semper aliqua parte praeteriti infectam esse[6]), ex §. 84. *Schol.* 3; nec non: tempus esse ens, cujus principia et radices transscendant capacitatem humanae experientiae[7]), ex §. 65. 72. *Schol.*, 130.

CAP. V.

De affinitate theoriae nostrae cum doctrina Kantiana.

De tempore historico.

§. 138. Definitio temporis vivi: Tempus vivum est compositio trium principiorum metaphysicorum: existentiae, memoriae, praemeditationis. §. 60.

§. 139. Definitio temporis historici: Tempus historicum est commixtio et transfusio trium elementorum temporis vivi §. 11., igitur commixtio et transfusio existentiae, memoriae et praemeditationis.

§. 140. Hoc loco bene distinguendum est, quid existat in rerum natura et quid appareat nobis per notiones, quas de rerum natura formamus.

---

[5]) Pag. 240-41. — Urträume, welche brennen und funkeln in jenen unermesslichen leeren Räumen, wo kein Stern mehr ist, wo kein Schall mehr gehört, und kein Lichtschimmer mehr gesehen wird. Denn das Paradies ist die ursprüngliche Traumnacht, in welcher gleich stolzsegelnden Flotten dahinfahren die Ideen und Musterbilder alles dessen, was auf Erden schön genannt wird und gross, u. s. w.

[6]) Die Lücken des Hegel'schen Systems. Pag. 37. Indem es bei der Wahrnehmung der meisten Sinne einige Zwischenzeit erfordert, bis die Sinnorgane gegen die Eindrücke gehörig reagiren, und indem eben so viel Zeit erfordert wird, bis das Licht und der Schall den Eindruck des reellen Gegenstandes bis zu uns trägt, so kommt im Grunde nie ein Gegenstand der reinen Gegenwart in unser Bewusstseyn, sondern nur immer Thatsachen der nächsten eben verschwundenen Vergangenheit; mit anderen Worten: unsere Gegenwart ist immer durch einen Tropfen Vergangenheit (so wie unsere Wahrheit immer durch einen Tropfen Einbildung) verfälscht.

[7]) Ibid. Pag. 38.

§. 141. In rerum natura praeteritum non est, nisi in memoria, et futurum non est, nisi in exspectatione, et has utrasque animi facultates bene distinguimus nulloque modo commiscemus.

§. 142. In notione abstracta temporis autem ea, quae sunt in sola memoria, cogitantur denuo ut existentia, et quae sunt in sola exspectatione, cogitantur ut jam existentia, et existentia cogitantur ut non adhuc aut jam non existentia. Quae est arte facta notio, cum rerum et nostrae vitae statu mere empirico minime congruens. Haec arte facta notio est tempus historicum. §. 13.

§. 143. Ergo tempus vivum et tempus historicum sibi opposita sunt ut ens reale, scil. compositio trium principiorum realium, et ens imaginarium, scil. notio arte facta, quae oritur, dum cogito existentia ut non-existentia, atque non-existentia ut existentia.

§. 144. Per hanc mutationem existentium in non-existentia et vice versa praesentia apparet multiplicata in infinitum, quae igitur multiplicatio est in sola notione, neque ullo modo in re ipsa. §. 41. 32.

§. 145. Distinguimus igitur inter tempus ipsum, prout est in se ipso et cadit in nostram puram experientiam, et inter notionem temporis, prout formatur artificiali commutatione eorum, quae per immediatam experientiam concipiuntur.

§. 146. Tempus vivum est tempus ipsum, ens reale, complectens et rerum naturam et duas animi facultates.

§. 147. Tempus historicum neque est tempus ipsum, neque ens reale, sed sola notio temporis ab imaginatione nostra composita.

§. 148. Haec temporis historici seu confusi notio neque est *notio sensualis seu empirica*, neque est *notio mere abstracta seu universalis*, sed est *intuitio a priori*, ut recte intellexit Kant.

Tempus historicum esse intuitionem aprioricam, sic demonstratur:

I.

Tempus historicum est intuitio.

§. 149. Tria principia metaphysica, ex quibus consistit tempus reale, existentia, memoria et praemeditatio, non sunt res objectivae, quae existunt pluries, sed sunt potentiae et principia individua, quae existunt semel, ut mundus, Deus, coelum, et omnia nomina propria.

§. 150. Notio temporis historici non formatur per abstractionem, sed per commutationem intuitionum realium, dum commutatur intuitio existentiae in intuitionem memoriae aut exspectationis et vice versa.

§. 151. Est igitur tempus historicum intuitio ipsa entium realium, sed intuitio cum confusione partium, ergo intuitio, cui non respondit res realis. Est autem *intuitio* neque *notio abstracta.*

§. 152. Haec est prima pars Kantianae definitionis, tempus historicum seu temporis seriem esse *intuitionem*, neque *notionem abstractam.*

Quod nos hic derivare potuimus a priori e notione ipsius temporis realis et vivi, Kant in critica rationis purae a posteriori derivavit ex iis notis, quae inveniuntur in intuitione seriei temporis.

Kant's Kritik d. V. Transsc. Aesth. 2r Absch. §. 4. 1) 4) u. 5) (3te Aufl. S. 46 u. 47.) Cf. *Schellings* transscend. Ideal. S. 300. *Fries* Krit. d. V. 2te Aufl. 1r. Bd. S. 173. 2). S. 174. 3).

Schol. Ex his etiam sequitur, tempus esse posse non nisi unum, et omnia tempora esse hujus unius temporis abscissas partes, quam thesin Kant praecipue urget. Kr. der V. l. c. §. 4. 4) 5), nec non Locke of human understanding book 2, chap. 14. §. 5, quam etiam jam firme expressit Aristoteles Phys. IV. c. 10. T. 55 et c. 14. T. 132.

II.

Intuitio temporis historici est apriorica.

§. 153. Tria principia, ex quibus consistit tempus vivum, existentia, memoria et praemeditatio, consistunt ex duabus nostri ipsius animi facultatibus, in quas incidit tertia potentia externa.

§. 154. Tempus historicum tanquam productum ex horum trium confusione in animo, est quoad duas partes intuitio nostri ipsius animi per sensum internum, et quoad tertiam partem intuitio existentiae externae in universum, quae intuitio nunquam nos deserit, et eadem pertinacia immanet nostro intellectui, ac ideae innatae.

§. 155. Tempus historicum igitur ut intuitio partim innata, partim immutabilis quasi innata, non discitur aliunde seu a posteriori, sed est *intuitio apriorica*.

§. 156. Haec est secunda pars Kantianae definitionis, tempus historicum sive temporis seriem esse *intuitionem aprioricam*, neque aposterioricam.

Quod nos hic derivare potuimus a priori e notione ipsius temporis realis et vivi, Kant in critica rationis purae a posteriori derivavit ex iis notis, quae inveniuntur in intuitione seriei temporis.

Kants Kritik der v. V. Transsc. Aesth. 2r Absch. §. 4. 2) u. 3). (3te Aufl. S. 46 u. 47). Cf. *Fries* Kritik d. V. 2te Aufl. 1r Bd. S. 173. 1).

III.

Conclusio.

§. 157. Tempus historicum est intuitio a priori, instar universae geometriae et arithmeticae, i. e. notio, quae concipitur

1) tanquam intuitio individualis, neque abstractio universalis,

2) tanquam apriorica neque aposteriorica.

IV.

De erroribus quibusdam in definienda temporis notione.

§. 158. Tempus vivum seu tempus ipsum non est intuitio apriorica; tempus historicum est intuitio apriorica. §. 145.

§. 159. Tempus vivum seu tempus ipsum est ens reale, tempus historicum est ens imaginarium. §. 146. 147.

§. 160. In perceptione temporis ipsius tempus apparet ut existentia ipsa combinata cum memoria et praemeditatione. §. 138.

§. 161. In intuitione apriorica temporis historici tempus apparet ut series successionum instar puncti moti per lineam a latere praeterito in latus futurum. §. 33. 41.

§. 162. Si definis hanc seriem successionum omnibus ejus notis acute perpensis, incidis in Kantii definitionem temporis ut intuitionis a priori, quae definitio est justa quoad tempus historicum seu imaginarium, falsa autem quoad tempus ipsum.

§. 163. Si autem ne concipis quidem plenam notionem illius seriei successionum, omnibus ejus notis perpensis, sed si haeres in singulis notis et relationibus, quae inveniuntur in illa, incidis in innumeras mancas temporis definitiones, quarum praecipuas hic enumerabimus:

Tempus est:

Sphaerae motus.

Antiquorum philos. sententia secundum Arist. Phys. l. IV. c. 14. T. 133.

Motus universi. Sphaera universi ipsa.

Antiqu. philos. sentent. sec. Arist. Phys. l. IV. c. 10. T. 93.

Coelum totum atque mundus.

Antiqu. philos. sent. sec. Plotin. Ennead. III. l. VII. c. 1.

Substantia universi et corpus primarium.

Aenesidemus et Heraclitus sec. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. l. III. c. 17.

Visio diei et nocti similis. (Ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα.)

Epicurus et Democritus sec. Sext. Emp. adv. Math. l. IX. c. 3.

Accidens accidentium, consequens dies, et noctes, et horas, et passiones, et motus.

Epicurus sec. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. l. III. c. 17.

Rerum omnium accidens universale.

Okens Naturphilos. §. 63.

Extensio, cujus partes sibi succedunt.

Cochius über die Analogie unter Ausdehn. u. Dauer, in *Hissmanns* Magazin 4r Bd. S. 155.

Distensio. Distensio ipsius animi.

August. Conf. l. XI. c. 23 et 26.

Longitudo vitae in mutationibus procedens, continuitatem actionis habens.

Plotin. Ennead. III. l. VII. c. 11.

Perseveratio existentiae, Ipsa rerum existentia perseverans.

De tempore assertiones et quaest. §. 3. in *Sam. Werenfelsi* Dissertt. (Amstelod. 1716) p. 2. pg. 286.

Continuatio existentiae.

Jo. Clerici Ontolog. Cap. V. §. 1.

Pars aeternitatis cum alicujus annui, menstrui, diurni spatii certa significatione.

Cic. de invent. cap. 26.

Infinitae durationis pars mensurata.

Locke of human understanding, book II. chap. 15. §. 6. *First.*

Numerus motûs secundum prius et posterius.

Arist. Phys. l. IV. c. 11. T. 108.

Numerus alicujus continui.

Arist. de gener. et corrupt. l. II. c. 10. T. 61.

Successio infinita numerorum. Actus numerans.

Okens Naturphil. §. 61. 64.

Imago consistens ex numero momentorum continuorum.

Cochius über Ausd. und Dauer in *Hissmann's* Mag. 4ter Bd. S. 155.

Mensura motûs et quietis.

Arist. Phys. l. IV. c. 12. T. 118. *Strato* secundum Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. l. III. c. 17. et adv. Math. l. IX. c. 3.

Mensura durationis communis.

Locke of human understanding, book II. chap. 14. §. 17.

Quantitas durationis.

De tempore assert. et quaest. §. 9. in *Sam. Werenfelsi* Dissertt. p. 2. pg. 289.

Ordo successionum.

Leibnitz Opp. ed. Dutens. Tom. II. p. 1. pg. 121. 315.

Ordo successionum in serie continua.

Wolfii Ontol. §. 572.

Successio mutationum, consistens ex modificationibus successivis.

Cochius über Ausd. und Dauer in *Hissmanns* Magaz. 4r Bd. S. 162. 166.

Ens compositum ex partibus successivis continuis, a rebus successivis distinctum, cui eaedem coëxistunt. Cf. §. 35.

Wolfii Ontol. §. 581.

Series mutationum imperceptibilium coëxistens seriei mutationum perceptibilium.

Platner's Aphorismen §. 968. *Cochius* l. c. pg. 161.

Fluxus continuus regularis.

D. Clarke's notions of Space examin'd (London 1733) p. 106.

Forma repetitionis.

Herbart's Hauptpunkte der Metaphysik. S. 64.

Repetitio aeterna positionis.

Oken's Naturphilos. §. 61.

Multiplicatio τοῦ Nunc, quod est ipsa Essentia (οὐσία) Cf. §. 32.

Aenesidemus secundum Sext. Emp. adv. Math. l. IX. c. 3.

Unitas negativa in alteratione. Cf. §. 41.

Hegels Encyclop. §. 258.

Forma τοῦ fieri et interire.

Wagners Organon §. 134.

Τὸ fieri, in intuitionem receptum.

Hegels Encyclop. §. 258.

Forma, qua opposita ponuntur et tolluntur.

Wagners Organon §. 133.

CAP. VI.

Respondetur ad quaestiones capitis I.

I. Cur sunt tres temporis partes, praeteritum, praesens et futurum, neque duae, neque quatuor?

Responsio. In tempore est relatio existentiae ad non-existentiam §. 30. Existentia apparet ut praesentia. Non-existentia apparere non potest. Simplex relatio existentiae ad non-existentiam est ea, ut aut existentia vertatur in non-existentiam aut non-existentia vertatur in existentiam. Oriun-

tur igitur membra intermedia duo: Existentia ad dimidium destructa est forma sine realitate, imago memoriae §. 92. Non-existentia ad dimidium mutata in existentiam est vis et nisus. Ibid. Sunt autem tres temporis partes existentia, memoria et nisus §. 60. 81.

II. Potestne tempus discindi in tres suas partes, nec ne?

Resp. Potest: in existentiam, memoriam et exspectationem §. 60.

III. Quid est praesens per se, nulla nec praeteriti nec futuri ratione habita?

Resp. 1) Existentia naturae §. 4. 2) Existentia entium-per-se §. 79.

IV. Quid est praeteritum per se, nulla nec praesentis nec futuri ratione habita?

Resp. 1) Memoria. §. 58. 2) Phantasia. §. 79. secundum proverbium: Quod *praeteriit*, *somnium* est (Vid. *Buxtorfi* Floril. Hebr. Bas. 1648. Pg. 359.)

V. Quid est futurum per se, nulla nec praesentis nec praeteriti ratione habita?

Resp. 1) Praemeditatio. §. 59. 2) Cupiditas §. 79.

VI. Cur tempus procedit a praeterito in futurum, neque e contrario?

Resp. est in §. 100. 101. 1).

VII. Cur praesens mutatur in praeteritum, et futurum in praesens, neque e contrario?

Resp. est in §. 100. 101. 2).

VIII. Estne illud, a quo procedunt tempora, praeteritum an futurum? et estne illud, in quod confluunt, futurum an praeteritum?

Resp. In tempore historico procedunt ex praeterito et confluunt in futurum. §. 23. In tempore vivo procedunt ex futuro et confluunt in praeteritum. §. 24. Sed in statu veritatis fieri non potest, ut existentia transmutetur in non-existentiam (praeteritum), quia ibi evanescit omnis non-existentia. Remanebit igitur id, quod per se existit tanquam

praesentia aeterna §. 50., ex qua necesse est omnia tempora dimissa esse, in quam necesse est omnia tempora iterum receptum iri §. 47.

IX. Cur praeteritum tempus crescit, praesens non crescit, sed variatur, futurum neque crescit neque variatur, sed plane incertum est, omni forma carens?

Resp. est in §. 94. 95. 109.

X. Cur praesens *est*, futurum *fit*, praeteritum *habet*, vel in se continet?

Resp. Quia mundus existentiae *est*, mundus virium nondum est, sed *fit* in suis effectibus, mundus imaginum recipit et continet in se omnia, quae aliquando fuerunt. §. 92.

XI. Cur praeteriti partes continuo augentur modo *additionis*, futuri partes continuo abscinduntur modo *subtractionis*, praesentia autem distenditur modo *reiterationis* (multiplicationis)?

Resp. Quia mundus imaginum acquirit, mundus virium perdit, mundus existentiae variatur, i. e. iteratur tanquam eadem in alia forma. §. 93.

XII. Cur futurum venit, praesens praeterit, praeteritum stat immobile?

Resp. Quia mundus virium provenit in existentiam. Dum venit in existentiam, huic novae existentiae cedit vetus existentia et praeterit in praeteritum, ubi conservatur cum aliis in memoria. §. 92.

XIII. Cur futurum dat, praesens sumit, praeteritum conservat?

Resp. Quia mundus virium dat actiones suas mundo existentiae, mundus existentiae sumit renovationem suam a mundo virium, et mundus memoriae conservat ea, quae sibi affluxerunt e mundo primo per mundum secundum. §. 92.

XIV. Cur praesens currit instar navis vel animalis, futurum parit instar matris existentium, praeteritum impletur instar stomachi edentis?

Resp. est in §. 102. 103. 104.

XV. Cur tempori libentius tribuitur corruptio, quam creatio et amplificatio?

Resp. Quia vivimus in tempore vivo, ubi praesentia semper corrumpitur in praeteritum et generatur non nisi per corruptionem alius praesentiae. §. 8. 42. Sed tempori per se magis convenit creatio, quam corruptio, quia est laboratorium ipsius creationis mundi §. 84. *Schol.* 3., §. 135.

XVI. Cur tempus videtur esse amnis?

Resp. Quia tempus historicum similis est lineae in motu, fluentis ab altero latere in alterum. §. 29. 33.

XVII. Cur tempus videtur esse circulus aut sphaera?

Resp. Quia in tempore historico apparent multae periodi revertentes, i. e. quarum finis excipitur ab initio. Linea, cujus finis excipitur ab initio est circulus; sphaera autem est circulus circum diametrum motus. §. 163.

XVIII. Cur praesentia videtur continuo simul corrumpi et nasci?

Resp. Quia praesentia et viva et historica non est existentia pura et simplex, sed existentia infecta a non-existentia. §. 76. Cf. Resp. ad Qu. I.

XIX. Cur praeterita sunt causae praesentium, et praesentia futurorum, neque e contrario?

Resp. Hoc est in tempore historico, neque in tempore vivo, ubi praesentia est causa praeteritorum §. 40, quia sicut vires sunt causae existentiae, ita existentia est causa memoriae. §. 92. Quia autem in tempore historico tres temporis partes jacent transfusae §. 11., series temporis historici, quae est fluens praesentia §. 41, simul in se continet legem memoriae, quae est conservatio earum formarum, quae in ea depositae sunt §. 97, secundum quam legem, quae praeterita erant, porro etiam praesentia erunt et futura sine mutatione, nisi evelluntur certo aliquo impetu, qui semper accidit in praesentia quadam, cujus effectus autem, simulae adest, iterum per legem inertiae conservatur per omnem temporis seriem usque ad novum impetum. Itaque lex inertiae inest praesentiae copulanti, sed impetus evellens inest praesentiae dis-

secanti, ex quarum identificatione gignitur praesentia facti, quae est causa futurorum. Cf. §. 41. *Schol.*

XX. Utrum datur in tempore semper una eademque praesentia, an praesentiae diversae innumerabiles?

Resp. In tempore vivo datur non nisi una eademque §. 42, in tempore historico autem diversae innumerabiles. §. 41.

XXI. Utrum datur in praesentia extensio aliqua, nec ne?

Resp. Praesentia historica est omni extensione minor §. 25., sed praesentia viva est omni extensione major §. 26, continens in se omnem temporum ambitum §. 48. et universam rerum naturae existentiam §. 106.

XXII. Cur omnia tempora sunt partes unius ejusdem temporis?

Resp. Quia tempus est ens compositum ex tribus principiis metaphysicis §. 87, quibus est existentia simplex, individualis.

XXIII. Cur plures temporis partes non possunt esse simul, sed altera non nisi post alteram?

Quia, si plures praesentiae essent simul, plura tempora essent simul, quod non fieri posse elucet ex Resp. ad Qu. XXII. Nihilominus tamen praeteritum, praesens et futurum, quae in tempore historico existunt non nisi alterum post alterum §. 37, in tempore vivo existunt simul §. 38, quo efficitur, ut praesentia altera semper sit eadem cum altera et diversa ab altera, sive ut praesentia altera sit simul praesens et non praesens. §. 17. *Schol.* Cf. §. 41. 45.

XXIV. Cur non possumus cogitationem abducere ab omni tempore?

Resp. Quia non possumus abducere cogitationem a praesentia viva, in qua omnis cogitatio existit. §. 60. lin. 6.

XXV. Cur tempus habet non nisi unam dimensionem instar lineae? Et cur in hac linea una sola est directio, qua tendit a praeterito in futurum?

Resp. Cur in hac linea una sola directio sit, scil. motus ex praeterito in futurum, demonstravimus in §. 101. 1) Qui motus idem nobis etiam porrigit imaginem lineae, quia om-

nem motum describimus in phantasia per trahendam lineam. Tempus vivum autem neque est linea, neque habet ullam dimensionem. §. 34.

XXVI. Estne tempus substantia, an accidens, an abstractio, an intuitio, an relatio, an mundus ipse, an aliqua potentia divina?

Resp. Distinguendum est inter tempus historicum, vivum et transscendentale. Tempus historicum est intuitio apriorica. §. 157. Tempus vivum est proportio existentiae naturalis ad duas animi facultates, memoriam et praemeditationem. §. 60. Tempus transscendentale est ens compositum ex tribus principiis summis metaphysicis. §. 87.

XXVII. An patiuntur aliquid a tempore, quae in eo sunt, nec ne?

Resp. A tempore historico, quod est ens imaginarium §. 159, nulla res potest aliquid pati. A tempore per se autem res non solum patiuntur aliquid, sed tempus-per-se est laboratorium ipsum generationis universae rerum naturae. §. 135.

XXVIII. Utrum tempus solummodo est in anima nostra, an fruitur etiam existentia objectiva?

Resp. Tempus historicum est non nisi in anima nostra. §. 147. Tempus per se fruitur existentia objectiva. §. 146.

XXIX. An datur differentia inter notionem temporis et tempus ipsum, nec ne?

Resp. Datur. Tempus historicum enim est sola temporis notio; tempus vivum est tempus ipsum. §. 147. 146.

XXX. Utrum finita est series temporum, an infinita?

Resp. Verisimile videtur, esse finitam. §. 47. Demonstrari hoc autem nequit.

XXXI. Utrum aeterna existentia est supra omne tempus, an in omni tempore?

Resp. Aeternitas viva est supra omne tempus §. 50., sed aeternitas historica in omni tempore. §. 49.

XXXII. Utrum aeternitas est infinita temporum series,

composita ex praeteritis et futuris sine origine et fine? an est praesentia simplex, carens praeterito et futuro?

Resp. Prima aeternitas est aeternitas historica §. 49, secunda est aeternitas viva §. 50.

XXXIII. An dantur semi-aeternitates, ut si componis praesentiam cum praeterito infinito, aut praesentiam cum futuro infinito?

Resp. Dantur. Nam tempus vivum est compositio praesentiae cum praeterito, futuro vacuo adjecto. §. 116. Et tempus tertium est compositio praesentiae cum futuro, praeterito vacuo adjecto. §. 121.

XXXIV. Quid est praeteritum cum futuro, si ejeceris praesentiam?

Resp. Est tempus historicum tanquam compositio praeteriti cum futuro in unam continuam seriem, praesente vacuo adjecto. §. 117.

XXXV. Cur memoriae ope perspicua sunt tempora praeterita, neque futura?

Resp. est in §. 80. lin. 5.

XXXVI. Cur vita nostra et existentia est in praesenti, neque in futuro, neque in praeterito?

Resp. Quia existentia idem est, ac praesentia. §. 57.

XXXVII. Cur in futuro nil apparet, nisi tempus vacuum?

Resp. Futurum est exspectatio §. 60. lin. 10. Quia in exspectatione sentitur absentia ejus rei, quam exspectamus, exspectatio nobis dat imaginem alicujus vacui.

XXXVIII. Cur in praesentia apparet spatium universi et rerum natura in eo contenta?

Resp. Quia praesentia est idem, quod existentia §. 57., rerum existentium universitatem autem appellamus naturam, quae in spatio continetur. §. 67. 96. 106.

XXXIX. Cur in praeterito apparet numeratio temporis chronologica et rerum historia?

Resp. Quia praeteritum vivum est memoria rerum gestarum, ex qua componitur rerum historia in chronologica numeratione. §. 68. 69. 112.

XL. Quaenam est temporis relatio ad existentiam?

Resp. Existentia est tertia pars temporis, scil. praesentia. §. 60.

XLI. Quaenam est temporis relatio ad numerum?

Resp. Numerus est forma temporis historici. §. 117.

XLII. Quaenam est relatio temporis ad spatium?

Resp. Spatium est forma temporis vivi. §. 116.

Enumeratio omnium notarum, quae notioni temporis insunt.

I.

Definitio temporis vivi. §. 138. 132.

Definitio temporis historici. §. 139. 132.

Definitio temporis tertii. §. 135. 132.

Temporis falsae definitiones. §. 163.

Tempus reale. §. 146. 143.

Tempus imaginarium. §. 147. 143.

Temporis notio universalis. §. 1. 3.

Temporis perceptio immediata. §. 2. 4.

Tempus factorum series. §. 5. 7. 29. 31. 33. 35. 49. 53.

Tempus existentiae transformatio. §. 6. 8. 30. 32. 34. 36. 48.

Temporis historici descriptio. §. 1. 3. 5. 7. 9. etc.

Temporis vivi descriptio. §. 2. 4. 6. 8. etc.

Temporis confusa imago. §. 11. 13. 15. 51.

Temporis distincta perceptio. §. 12. 14. 16. 52.

Temporis partes irrationales. §. 17.

Temporis partes rationales. §. 18.

Temporis historici existentia. §. 19. 21.

Temporis vivi existentia. §. 20. 22.

Temporis historici motus. §. 23.

Temporis vivi motus. §. 24.

Temporis historici mensura. §. 25. 27.

Temporis vivi mensura. §. 26. 28.

Temporis historici articulatio. §. 29. 31. 33. 35. 37. 39.

II.

III.

Praesentia nihil amplectens. §. 25.
Praesentia omnia amplectens. §. 26.
Praesentia mobilis. §. 23. 41. 45.
Praesentia immobilis. §. 42. 48. 50. 54.
Praesentia relativa. §. 9.
Praesentia absoluta. §. 10.
Praesentia = existentia. §. 10. 20. 30. 42. 48. 50. 56. 57.
Praeteritum = memoria. §. 38. 40. 46. 58.
Futurum = exspectatio. §. 38. 59. 60.
Praesens cum praeteritò ut spatii domicilium. §. 111. 48.
Praeteritum cum futuro ut numerorum series. §. 108. 112. 29.
Praesens cum praeterito ut tempus vivum. §. 116.
Praeteritum cum futuro ut tempus historicum. §. 117.
Praesens cum futuro ut tempus tertium. §. 121.
Existentia pura. §. 50. 54. 56.
Existentia mixta cum Non-exist. §. 30. 42. 55.
Spatium repletum substantiis. §. 106.
Spatium repletum imaginibus. §. 107.
Numerus repletus factis. §. 112.
Numerus repletus praemeditatione. §. 112.

IV.

Praeteritum.	Praesens.	Futurum.	
Memoria. §. 58.	Existentia. §. 57.	Praemeditatio. §. 59.	
Imagines phantasiae reproductivae.	Contuitus. Attentio. Experientia.	Exspectatio. Timor, spes. Nisus, voluntas.	§. 60.
Numeratio. §. 68.	Spatium. §. 67.	Merum tempus. §. 66.	
Historia.	Natura.	Merum tempus.	§. 69.
Temp. hist. §. 70.	Temp. vivum. §. 71.	Temp. transsc. §. 72.	
Imagines §. 75.	Entia-per se §. 76.	Desiderium. §. 77.	
Phantasia.	Existentia.	Cupiditas.	§. 79.
Imagines.	Realitates.	Impetus.	§. 81.
Formae.	Materiae.	Vires.	§. 82.
Phantasma. §. 84.	Entia-per-se. §. 86.	Persona.	§. 87.
Somnium.	Vigilia.	Mors.	§. 88.

Pulcritudo.	Veritas.	Virtus.	§. 90.
Phantasia.	Intellectus.	Voluntas.	§. 91.
Necessitas.	Fortuitus.	Possibilitas.	§. 97.
Series. §.108. 29.	Domicilium. §.111. 48.	Transmutatio.	§.127.
Visus.	Tactus.	Gustus.	§. 137.

V.

Praesentia historica. §. 9. 19. 41.
  Praesentia viva. §. 57.
  Praesentia per se. §. 77.
Praeteritum historicum. §. 112. 113.
  Praeteritum vivum. §. 58.
  Praeteritum per se. §. 75.
Futurum historicum. §. 112. 114.
  Futurum vivum. §. 59.
  Futurum per se. §. 77.
Praesentia vacua. §. 105.
  Futurum vacuum. §. 109.
  Praeteritum vacuum. §. 122.
Praesentia plena. §. 106.
  Praeteritum plenum. §. 112.
  Futurum plenum. §. 124.
Praeteritum semi-plenum. §. 107.
  Futurum semi-plenum. §. 112.
  Praesens semi-plenum. §. 123.

jsk

0

AUGUSTINI ATQUE CARTESII PLACITA DE MENTIS HUMANAE SUI COGNITIONE QUOMODO INTER SE CONGRUANT A SESEQUE DIFFERANT QUAERITUR.

DISSERTATIO PHILOSOPHICA

QUAM

SUMMORUM IN PHILOSOPHIA HONORUM

AUCTORITATE AMPLISSIMI PHILOSOPHORUM ORDINIS

IN UNIVERSITATE FRIDERICIA GUILELMIA RHENANA

RITE OBTINENDORUM CAUSA

UNA CUM SENTENTIIS CONTROVERSIS

DIE XXX. MENSIS IULII ANNI MDCCCLX

PUBLICE DEFENDET SCRIPTOR

ERNESTUS MELZER

SILESIUS.

ADVERSARIORUM MUNERE FUNGENTUR:

PETRUS GROSS, DR. PHIL.
EDUARDUS MAUBACH, STUD. THEOL. ET PHIL.
MAURITIUS RITTER, STUD. PHIL.

BONNAE

FORMIS CARTHAUSIANIS.

„Wir wissen, dass die Kirchenväter sehr philosophisch gebildete Männer waren, und dass sie die Philosophie in die Kirche eingeführt haben. Alle Fragen über die Natur Gottes, über die Freiheit des Menschen, über sein Verhältniss zu Gott, den Ursprung des Bösen u. s. f. haben sie behandelt“.

Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, S. 108.

„Voilà le Cartésianisme tout entier; voilà l'évidence intime considérée comme la base de la certitude. Sans vouloir dépouiller Descartes de sa gloire, nous aimons à constater pour l'honneur de la vérité et la grandeur du sujet qui nous occupe, que s. Augustin est le père de l'école philosophique de dix-septième siècle“.

Poujoulat, histoire de s. Augustin, I, p. 100.

VIRO DOCTISSIMO

PETRO ELVENICH

PHILOSOPHIAE DOCTORI EIUSDEMQUE IN ALMA VIADRINA
PROFESSORI PUBLICO ORDINARIO, BIBLIOTHECARIO REGIO,
EQUITI AQUILAE RUBRAE

HOC OPUSCULUM

PIA MENTE

OBTULIT

SCRIPTOR.

Praefatio.

Sanctus philosophus Hipponensis quam egregiam consumserit operam in eas quaestiones, quae inde ab antiquissimis temporibus ad nostram usque aetatem summorum virorum exercuerunt ingenia, quanto repletus fuerit ardore veri inveniendi, sui ipsius atque Dei cognoscendi, quantum praeterea versatus sit in iis perficiendis, quae a Platonicis tradita erant, quam denique impatienter desideraverit, non credere tantum, sed consensum fidei et intelligentiae apprehendere, quamquam satis constat, tamen non ex omni parte ita perspectum est, ut nihil dubium ambiguumque restet. Huc praecipue ratio referenda est, quam inter ipsum atque Cartesium intercedere vivo iam Cartesio notum erat. Hanc quidem rationem quum Cartesiani exponere vellent, eo usque nimii fuerunt, ut ea ipsa, quae Cartesii solius propria sunt, ab Augustino doceri contenderent. Quem errorem ii viderunt, qui hoc tempore historiam philosophiae tractant. Neque vero plus profecerunt. Xaverius enim Schmid, qui nuper de Cartesio scripsit [1], Cartesii atque Augustini nexum nec accurate nec plene explicavit. Quare Reichlin-Meldegg in annalibus Heidelbergensibus [2], ubi libri Schmidiani censuram agit, cognationem Augustini atque Cartesii nullam esse censet his verbis:

1) Xaver Schmid aus Schwarzenberg, R. Descartes und seine Reform der Philosophie, Nördlingen 1859, pag. 137—141.

2) Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1859, Heft 3, p. 743. — (Bouillier autem Francogallus, qui duo volumina de historia philosophiae Cartesianae anno 1854 Parisiis edidit, minus quam Schmid rationem mutuam inter Augustinum et Cartesium agnovit).

„Es müsste denn diese Verwandtschaft darin bestehen, dass Augustinus an aller Philosophie zweifelte, um auf ihre Zerstörung die Theologie zu bauen, oder die Philosophie nur dann zuliess, wenn sie als Baustück für die positive Theologie diente. Aber gewiss ist eine solche Verwandtschaft keine philosophische".

Quae quum ita sint, non inanem laborem suscipere mihi videor, quum rationem, quae inter Augustinum atque Cartesium intercedit, denuo perquiro. Verissimum quoque esse scio, quod Erdmannus dicit in ephemeridibus philosophicis a Fichte, Ulrici et Wirth editis[1]): *„Doch aber muss es ein Missverhältniss genannt werden, dass wir über die Bedeutung und die Standpunkte der alten Philosophie so im Reinen sind, wie wir es sind, und hinsichtlich der mittelalterlichen Philosophie noch immer der Streit geführt werden kann, ob dieselbe überhaupt und welche Bedeutung und noch fortdauernde Wirkung sie gehabt habe. Eine Theilung der Arbeit ist hier nothwendig".*

Sed ne quaestio fines, quibus hoc opusculum circumscribitur, excedat, ea tantum proponam atque inter se conferam, quae uterque de mentis humanae sui cognitione senserit. Atque ita quidem hanc comparationem instituemus, ut ea praemittamus, quae Cartesius eiusque sectatores de cognatione, quam tractaturi sumus, statuerint; deinde ad rem propositam accedemus atque explicabimus, quid Augustinus quidque Cartesius de dubitatione, quid de ortu ac qualitate cogitationis sui ipsius, quid de eius aliarumque cogitationum ontologicarum connexu, quid denique de regula veritatis docuerint, quae omnia apud utrumque arcte cohaerent cum mentis cognitione sui. Ex libello nostro luculenter, ut spero, apparebit, quam vera sit Henrici Ritteri[2]) de Augustino sententia: *„Die augustinische Lehre hat ihren Einfluss durch alle Jahrhun-*

1) Philosophische Zeitschrift von Fichte, Ulrici und Wirth 1860, 2 Heft. p. 253.

2) Heinrich Ritter, die christliche Philosophie, nach ihrem Begriff etc., 1858, I, p. 446 et 447.

derte der kommenden Zeit erstreckt, weil selbst die Schwankungen und der Irrthum in ihr noch gegenwärtig unsere Meinungen bewegen und Grundlagen unserer philosophischen Forschung abgeben. Die Probleme, welche sie vorlegt, sind durch die neuen Wendungen unserer philosophischen Systeme nicht überwunden, ja in ihrer Fassung kaum um ein Merkliches geändert worden. Augustin steht als Lehrer an dem Wendepunkt zweier Zeiten, der alten und der neuen; diese seine Stellung giebt ihm den grossartigen Einfluss, mit welchem kein anderer in der Geschichte unserer bisherigen wissenschaftlichen Bildung verglichen werden kann. Davon zeugt die vorherrschend subjective psychologische Richtung, welche er zuerst durchgreifend der philosophischen Forschung gab, indem er in das geistige Leben den Standpunkt des wissenschaftlichen Nachdenkens verlegte, im Selbstbewusstsein die sichere Grundlage der Untersuchung, in seinen Erscheinungen das erste Gewisse, in seinem Verlangen nach Wahrheit das letzte Ziel der Forschung nachwies".

Introductio. Breviter exponitur, quid Cartesius eiusque sectatores de Cartesii et Augustini cognatione senserint.

Similitudine quadam Augustinum atque Cartesium coniunctos esse Cartesius ipse non primus animadvertit, sed eius amici, Arnauld, Mersennus, alii. Philosophus noster, quum de hac re certior factus esset, nihil aliud fecit, quam ut eos solos locos examinaret, quos amici cum eo communicassent. In epp. II, 118 scribit: „Habeo tibi gratiam pro loco d. Augustini, quicum principium hoc meum: cogito, ergo sum, aliquo modo consentit. Revera video, eum illo uti ad probandam existentiae nostrae certitudinem et deinde ad ostendendum, esse in nobis aliquam trinitatis imaginem, quatenus sumus, scimus

nos esse atque illud esse et hanc, quae in nobis est, scientiam amamus; ego vero illud adhibeo ad probandum, me cogitantem esse immutabilem et incorpoream substantiam, quae duo diversa valde sunt. Estque haec consequentia tam simplex et naturalis, ut cuilibet obvia esse potuisset; sed tamen gaudeo, me idem cum d. Augustino cogitasse, ut sciolorum os obturetur, qui principium hoc vellicare conati sunt". Si Cartesius alios Augustini locos et libros accurate legisset [1]), intellexisset sane, Augustinum nonulla dixisse, quae desumta ex illo principio eodem tenderent atque Cartesii demonstrationes de animo incorporeo immutabilique. Quinimo hoc non poterat non perspicere ex illo ipso loco, de quo in epistola 118 dicit, qui est in opere de civitate Dei 11, 26. Ibi Augustinus contendit, haec tria: esse et notitiam huius existentiae et amorem utriusque nullo corporis sensu tangi, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione certa esse. Et capite 28 eiusdem libri addit, tria ista a nobis ipsis praesentia sentiri atque veracissimo cerni adspectu. Quod vero Cartesio videtur de simplicitate sui principii, et Augustino obtrectat et ei ipsi. Facile quis intelligat, se esse cogitantem; verum qualis huius sententiae sit natura et vis, hoc nisi philosophus non poterit explicare. Non ignoramus, fuisse iam ante ipsum Augustinum (cf. Athanas. ctr. gentes 30, Gregor. Nyssen. de eo, quid sit ad imaginem Dei p. 26—31, Clem. Alex. paedagog. III, p. 250.) et post Augustinum ante Cartesium [2]) (velut omnes fere doctores scholastici, Thomas Aquinas, An-

1) Cf. in ipsis Cartesii epp. II, 3, cuius scriptor: „Quae" inquit, „de mentis a corpore distinctione disseruisti, certe clara, perspicua, divina mihi videntur atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a s. Augustino toto paene libro 10 de trinitate, sed maxime cap. 10 luculenter esse disputata non sine magna voluptate percepi".

2) Cf. Ritter l. c. p. 403: „*Der Gedanke dieses Mannes* (sc. Cartesii), *den letzten Grund unserer wissenschaftlichen Erkenntniss auf den Grundsatz: ich denke, also bin ich, zurückzuführen, ist schon von Augustinus ausgesprochen worden und hat bei dem weitgreifenden Einfluss dieses Kirchenvaters auf alle folgenden Zeiten auch nicht in Vergessenheit gerathen können*".

selmus, Bonaventura, Victorini aliique), qui vim cogitationis sui ipsius in philosophia exstruenda aliquo modo viderent. At praecursores Augustinus longe superavit, successores eius in medio aevo hac ex parte nihil fere addiderunt. — Alius locus, quo Cartesius suam cum Augustini sententia comparat, hic est in epp. II, 115: „Sum tibi devinctissimus, quod me docueris Augustini locos, qui ad opiniones meas auctoritate fulciendas inservire possint; nonnulli ex amicis meis idem antea fecerant, et sane valde gaudeo, quod cogitationes meae cum tam sancti tamque eximii viri cogitationibus conveniant. Sum enim ab illorum ingenio alienus, qui opiniones suas novas videri volunt; e contra meas alienis accommodo, quantum patitur veritas".

Hinc cernitur, quam falsa sit adversariorum quorundam Cartesii sententia, qui veluti Huetius fictam illi quoad Augustinum ignorantiam tribuebant. Nec Leibnitii sententia tenenda est, qui inde, quod Cartesius diligentissime historiae philosophiae operam dederit, concludit, Augustinum illi plane notum fuisse. Sane Cartesius adhuc adolescens quum ad aliarum artium, tum ad philosophiae studia animum applicuit; at vero non tanta eius doctrina fuit, quantam fuisse multi existimabant. Quod apparet ex partis secundae ep. 60 ad Mersennum data, ubi ingenue haec confitetur: „Inquisivi in errores Pelagii, ut scirem, quo fundamento illi niti potuerint, qui dicunt, me esse in eius sententia, quam hactenus ignoraveram". Quandam haud dubie principii Augustiniani notitiam Cartesius ex lectione Campanellae hausit. Etenim is de scienta sui ipsius quid Augustinus docuerit memorat.

Uti magister minus fortasse quam par erat, Augustino tribuebat, quum proprio Marte quam aliunde adiutus philosophari mallet, ita discipuli contra faciebant. La Forge totam doctrinam de mente et corpore Cartesianam plane eandem atque Augustini esse censet[1]). Maxime vero in ordine Oratorii

1) Cf. Guentheri Viennensis opus, cui nomen: „*Vorschule zur speculativen Theologie*", edit. 2 vol. I, pag. 273 et quae sequuntur.

exstiterunt, qui Cartesium cum Augustino compararent. Inter quos numerandus est Nicolaus Malebranche, qui doctrinam Augustini de cognitione rerum in Deo in suum usum convertit atque omnino Augustini placitis abusus potius quam usus est ad suam ipsius philosophiam stabiliendam. Ex Iesuitis memorandus est André Martin, qui septem volumina scripsit de philosophia Augustini eaque inscripsit: „philosophia Christiana Ambrosio Victore theologo collectore sive s. Augustinus de philosophia universim, Paris. 1671". Is. nobis offert Augustinum, ut Bouillier l. s. s. tom. 2, p. 11 ait, „un peu arrangé et aiusté d'aprés Descartes". Quod praecipue cadit in doctrinam de natura corporis. Namque Martin theorema Cartesii de bestiis automatis invenisse apud Augustinum sibi videbatur Malebranche in libro, cui nomen: „éclaircissement sur le sixième livre de la recherche de la vérité" Martinum de hac re defendit. Dicit melius esse ex Augustino demonstrare, bestiarum nullas esse animas quam contrarium asserere, quia doctrina illa sequeretur ex principiis Augustini. Idem Martin sententiam de ideis Augustinianam tuebatur. Qua in re iam tum perspexerunt Iesuitae, Augustinum multa ex Platonicis hausisse, eamque ob causam qui societati huic praeerant, Martinum hancce thesin subscribere iusserunt: „véritablement on est obligé d'avouer qu'il a inséré (sc. Augustinus) dans ses ouvrages un peu trop de platonisme qu'il avait étudié avant sa conversion".

In Italia quoque Fardella philosophus Cartesianus ex Augustini sententiis suam exponere philosophiam studuit libro: „animae humanae natura ab Augustino detecta etc., Venetiis 1698 in fol". De quo conferas Leibnitii literas ad Nicaise datas (Cousin, frgm. philos., tom. 3, p. 137): „Un savant abbé italien, professeur de mathematiques à Padoue, qui donne fort dans ma nouvelle hypothèse, donnera un ouvrage sur s. Augustin de quantitate animae qu'il dédie au cardinal Norris".

Eodem saeculo Nebridius quidam a Muendelheim, qui non erat sectator Cartesianae philosophiae, egregrium de

Augustino philosopho librum edidit Viennae 1654. Nostro saeculo praeter alios Guentherus Viennensis rationem habuit coniunctionis, quae inter Augustinum Cartesiumque intercedit. Qui quidem philosophus quum de Cartesio quaestionem institueret eiusque philosophiam nova via corrigere et perficere vellet, probe animadvertit, Augustinum multa cogitasse haud contemnenda philosophis et cum placitis Cartesianis ex parte consona. Quare Augustinum summis saepe effert laudibus. Praeterea inter recentiores Augustini existimatores eminet Theodorus Gangauf, qui anno 1852 duo volumina edidit de metaphysica Augustini psychologia. Dolendum est, hoc opus non ad finem esse perductum.

Cap. I. Augustini atque Cartesii placita de dubitatione.

Augustinus per aliquod tempus (confess. 6, 11.) σκέψιν Academicam sequebatur. Qua relicta postquam Platonicae philosophiae operam navavit ad Christianamque religionem conversus est, dubitationem vincere studuit proptereaque singulare opus contra Academicos scripsit. Non necessarium videtur, enumerare omnia, quae ad refellendos scepticos Augustinus protulit. Ea tantum enarranda sunt, ex quibus perspiciatur, quid dubitationi in philosophia tribuerit et qua ratione eam everterit. Qualem igitur vim dubitationis esse voluerit, efficitur ex sententia, quam de natura dubitationis Academicae proposuit. Contendit, Academicis dubitationem non fuisse finem philosophandi. In ep. 1 ad Hermogenem: „Academicos", inquit, „ego ne inter iocandum quidem unquam lacessere auderem; quando enim me tantorum virorum non moveret auctoritas, nisi eos putarem longe in alia, quam vulgo creditum est, fuisse sententia? Quare potius eos imitatus sum, quantum valui quam expugnavi, quod omnino non valeo". Cum hoc loco conferendus est liber contra Academicos 2, 9: „Nisi prius tam mihi persuasero, verum posse inveniri, quam illi

sibi persuaserunt non posse, non audebo quaerere nec habeo aliquid, quod defendam". De vera religione 73: „regulam ipsam, quam vides, concipe hoc modo: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet, eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare".

Obiectiones Academicorum in certitudinem cognitionis sensuum ita removere studuit, ut demonstraret, non esse talem illius cognitionis naturam, ut de ea liceat dubitare. Cf. contra Academicos 3, 11 et de vera religione 33, 62, ubi dicit, non corporibus nos neque sensibus corporis, verum mentis iudicio falli. Mundum intelligibilem multo certiorem materiali esse affirmat de immort. animae 10: „Nihil absurdius dici potest quam ea esse, quae oculis videmus, ea vero non esse, quae intelligentia cernimus, quum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri".

Ex omnibus, quae Augustinus contra Academicos affert, argumentis, unum validissimum et inconcussum ponit in cogitatione sui ipsius. Cf. de civitate Dei 11, 26: „sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: quid si falleris? Si enim fallor, sum. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est, me esse, si fallor"? Soliloq. 2, 1: R. Tu, qui vis te nosse, scis, te esse? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est, cogitare te? A. Verum".

Iam quid Cartesius de dubitatione censuerit, videamus. Is igitur dubitationem tanti fecit, ut ex officio sibi dubitandum putaret. Princip. phil. 1, 1: „semel", inquit, „in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus". De methodo c. 3: „Nec tamen in eo scepticos imitabar, qui dubitant tantum, ut dubi-

tent, et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram, ut aliquid certi reperirem“.

Uti ab Augustino eo differt, quod censet officii esse dubitare, ita nec sensuum testimonium a dubitatione excludi posse contendit in responsionibus ad obiectiones quintas: „Quod enim dixi, omnia sensuum testimonia pro incertis, imo etiam pro falsis habenda, omnino serium est et ad meas meditationes intelligendas adeo necessarium, ut quisquis illud admittere non vult aut non potest, nihil in ipsas responsione dignum obiiciendi sit capax“. — Omnem dubitationem pariter atque Augustinus certitudine cogitationis sui ipsius tolli existimat. Cf. princip. phil. 1, 7: „repugnat, ut putemus, id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat [1])“.

Cap. II. Augustini et Cartesii placita de ortu cogitationis sui ipsius ejusque qualitate.

In soliloq. 1, 6 Augustinus verba facit de modo cognoscendi. „Ipsa visio intellectus est ille, qui in anima est, qui

1) De obiectis fidei Christianae iisque, quae ad usum vitae quotidianae pertinerent, non dubitavit Cartesius.

Hoc certe concedendum erit, si ponamus, Cartesium de omnibus omnino voluisse dubitare, dubitationem illam mere methodicam esse. Cf. princip. phil. 1, 27: „reiicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac falsa esse fingentes, facile quidem supponimus, nullum esse Deum“ et quae sequuntur. De iure, vi, fine ac terminis dubitandi in synopsi meditationis primae ita agitur, ut nihil a dubitatione excipiatur. „In prima causae exponuntur, propter quas de rebus omnibus, praesertim materialibus, possumus dubitare“. Frangi hanc are dubitationem certitudine sui ipsius elucet e synopsi meditationis secundae. Attamen secundum regulas ad direct. ingenii de obiectis fidei non dubitandum est, „quum illorum fides non ingenii actio sit, sed voluntatis, et si quae in intellectu habeat fundamenta, illa omnia maxime per alterutram ex viis iam dictis (sc. per intuitionem aut deductionem) inveniri possint aut debeant“. Praeterea ad C. L. R. ep. 144 declarat: „praeiudicia tantum negavi, non notiones, quae absque ulla affirmatione aut negatione cognoscuntur“.

conficitur ex intelligente et eo, quod intelligitur, ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet videri nihil potest". Eadem sententia est in libro de trinitate 9, 12, 18, ubi adhibetur ad explicandam cogitationem sui ipsius. „Omnis res, quamcunque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens quum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est. Erat autem sibi ipsa noscibilis, et antequam se nosset; sed notitia sui non erat in ea, quum se ipsa non noverat. Nam si non esset noscibilis, nunquam se nosse potuisset". Hinc secundum Augustinum mens in cognitione sui ipsa est subiectum et obiectum, atque priusquam hoc sit, potentia tantum se novit, non actu. At haec res perdifficilis Augustino ipsi non satis plana et aperta fuit.

Primum de immort. animae 10 ut mens se ipsum cognoscat, requirit aversionem a sensibus, atque de trin. 10, 8: „quis", inquit, „bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Cognoscat ergo semet ipsam nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in semet ipsam et se cogitet".

Deinde aversa a rebus externis mens (cf. ibid. 9, 3, 3) „semet ipsam per se ipsam novit." Instrumentum quasi huius cognitionis est praesentia, qua mens sibi ipsi praesens est. Ibid. 10, 9 dicitur: „quum dicitur menti: cognosce te ipsam, eo ictu, quo intelligit, quod dictum est: te ipsam, cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo, quod sibi praesens est".

Satis apparet, Augustinum non cogitare, mentem sibi eo modo innotescere, ut immediate suam videat essentiam. Non enim se novit nisi aversa a sensibus adspicitque phaenomena, non essentiam. Cf. de trin. 14, 6, 8: „Tanta est cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodammodo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat; ac per hoc ita nihil in

conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur, quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo nisi se ipsam cogitando. Mens se in conspectu suo cogitatione sui constituit". Si Augustinus de civ. Dei 11, 26 dicit: „mihi esse me certissimum est", et: „sicut novi, me esse, ita novi et hoc ipsum, nosse me"; si praeterea ibid. cap. 28 affirmat: „nos tria haec (i. e. esse, nosse, amare) certa tenere nec aliis ea credere testibus, sed nos ipsos praesentia sentire atque interiore veracissimo cernere adspectu": hoc non ita intelligendum est, quasi ipsam essentiam a nobis contenderet adspici, quum hic potius sit sensus, ut cogitationem sui ipsius videamus et hac cogitatione essentiam cogitemus. Eadem ratione Thomas Aquinas Augustini sententiam intellexit in summa ad gentiles 3, 46: „patet autem, quod nec ipse Augustinus hoc voluit; dicit enim, quod anima quum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere, non ut cognoscat se, quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo, quod alterum novit".

Ex quibus omnibus nulli non erit perspicuum, quaestionem hanc minime omnibus numeris esse absolutam. Namque ut mens a sensibus se avertat, necesse est sit conscia sui. Itaque exoritur quaestio, utrum mens ex Augustini sententia externo impulsu excitetur ex potentiali vita in actualem, an semper agat inde ab eo ipso, quo natus est, tempore.

Augustinus de civ. D. 22, 24: „ratio", inquit, „et intelligentia in infante sopita est quodammodo, quasi nulla sit, excitanda scilicet atque exserenda aetatis accessu, qua sit scientiae capax atque doctrinae et habilis perceptioni veritatis et amoris boni, qua capacitate hauriat scientiam. Ipsa talium bonorum capacitas in natura rationali divinitus instituta quantum sit boni, quis competenter effatur aut cogitat"? Nihilominus anima secundum Augustinum iam in utero vivit actu. Soliloq. 2, 20, 36: „qualis est illa aeterna vita, vel quae mors non ei praeponenda est, si sic vivit anima, ut videmus eam vivere in puero mox nato? Ut de illa vita nihil dicam, quae

in utero agitur; non enim puto, esse nullam." Quae est haec vita? Certe divinitus est instituta. Augustinus distinguit nosse se a se cogitando, quamquam non semper, velut de trin. 10, 10, 15, ubi nosse ac cogitare idem plane significat. De trin. 10, 5, 7 dicitur: „quum aliud sit, non se nosse; aliud, non se cogitare", atque de mente infantis ibid. 14, 5, 7: „an et ipsa se nosse credenda est, sed intenta nimis in eas res, quas per corporis sensus tanto maiore, quanto noviore coepit delectatione sentire, non ignorare se potest, se cogitare non potest? Ita et in alios corporis sensus intentione se quasi coartant animae parvulorum, ut, quidquid per carnem offendit aut allicit, hoc solum abhorreant aut appetant, sua vero interiora non cogitent nec possint admoneri, ut hoc faciant, quia nondum admonentis signa noverunt, ubi praecipuum locum verba obtinent, quae sicut alia prorsus nesciunt".

Ob hoc ipsum, quod infantes „sua interiora" non cogitant, dici potest eorum ratio „quodammodo sopita". Ceterum se noverunt semper ac nunquam desistunt se intelligere, ex quo esse coeperunt.

Ad hoc factum dilucidandum ex Augustino praeter divinam institutionem nihil haurire possumus. Qualis sit vita animi in utero matris; utrum divinitus instituta sit in actu creandi an post eundem; quae relatio sit nostra ad obiectum menti lumen intelligibile quoad modum illuminationis (de civ. D. 12, 2.) quave participatione luminis superni lumen humanum luceat: haec interroganti Augustinus non sat distincte respondet. Dicit, mentem luce incorporea quodammodo irradiari (de civ. D. 11, 27), incommutabilem veritatem omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter (ibid. 11, 9); affirmat, hanc veritatem oculo animae cerni supra eundem oculum, h. e. superiorem (confess. 7, 10); contendit, nos cum intelligibilibus rebus esse connexos (retract. 1, 18).

Etiam postquam homo ex statu mentis sopito excitatus

est ad perfectam sui scientiam, fieri solet, ut se non cogitet. De trin. 14, 6, 8: „quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, quum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum.“ Invenit tamen eodem loco haec: „restat, ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur; quum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se, tanquam ipsa sit sibi memoria sui?“

Num haec explicatio sufficit? Minime. Nam non describitur, quanam mediatione vel quibus auxiliis homo ex conditione sopita expergefiat, nec explicatur valido argumento, cur ille, ad cuius naturam sui conspectus pertineat, infans recens natus se non cogitet. De trin. 14, 6, 9 ait: „quoniam mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intelligere et amare, quamvis non semper se cogitare discretam ab iis, quae non sunt, quod ipsa est, diximus; quaerendum est, quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus, notitia vero cuiusque rei, quae inest menti, etiam quando non de ipsa cogitatur, ad solam dicatur memoriam pertinere“. Ibid. 14, 7, 9: „admonemur, esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias et tunc quodammodo procedere [1]) in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur; tunc enim se ipsa mens et meminisse et intelligere et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat. Sed unde diu non cogitaverimus et unde cogitare nisi admoniti non valemus, id nos nescio quo eodemque miro modo, si potest dici, scire nescimus“. Ibid. 14, 6, 8: „mens quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit, gignit ergo intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur et intelligendo cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogi-

1) Hoc loco plana fit significatio verbi processus, quo interdum utemur.

tando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit, sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res, quae memoria continentur, etiam si non cogitantur" [1]).

Augustinum scimus eo inclinare, ut eodem modo infantes se nosse putet. Quod ni ita esset, non sufficienter pateret, cur ex animi facultatibus primam ponat memoriam. Huc pertinet locus hic libri de immort. animae 4: „manifestum est, immortalem esse animum humanum et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione aut non habere aut amisisse videatur". Cur vero infantes non a se ipsis admoniti, quam memoriter tenent notitiam sui, in conspectum procedentem faciunt? Cur nondum verba norunt? Cur nimis intenti sunt in sensibilia? Sit ergo necesse est discrimen inter memoriam infantis et adulti hominis. Sed qualis? Frustra ex Augustino quaesiveris. De modo procedendi unum addit hoc, cogitationem sui ipsius esse ante omne qualecunque verbum. De trin. 15, 11, 20: „perveniendum est ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae, sed de Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono neque cogitativum in similitudine soni, sed quod omnia, quibus significatur, signa praecedit et gignitur de scientia, quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est". Ibid. 9, 11, 16: „quum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia ver-

1) Haec omnia quomodo cum Platonismo cohaereant, apparet ex loco de vera rel 3: „si Plato ipse viveret et — vel potius si quis eius discipulus eo ipso tempore, quo vivebat, eum interrogaret, quum sibi ab illo persuaderetur, non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri" etc. Ceterum Augustinus Platonem praecipue ex Neoplatonicis cognovit. Platonem et Platonicos, maxime Neoplatonicos in scriptis suis saepe laudat tanquam proximos fidei Christianae ex omnibus philosophorum gentilium sectis. Platonicos et Aristotelicos re ipsa non seiungit, quum dicat: Platonici seu Aristotelici vel Platonici s. Peripatetici. (De civ. D. 9. 4). Ex Neoplatonicis plura nec exigua hausit, quamquam non parum proprio labore correcta. Augustini de scientia sui doctrinae occasionem videtur dedisse doctrina de eadem re Neoplatonica, ac λόγοι σπερματικοὶ Plotini nihil aliud sunt quam rationes seminales Augustini.

bum eius, ut ei sit par omnino et aequale atque identidem, quia neque inferioris essentiae notitia est neque superioris. Et quum habeat notitia similitudinem ad eam rem, quam novit, hoc est, cuius notitia est, haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa, quae novit, est nota. Itaque imago et verbum est, quia de illa exprimitur, quum cognoscendo eidem coaequatur et est gignenti aequale, quod genitum est.“ Haec cogitatio, hoc verbum semper scitur a nobis, quamquam non semper cogitatur. Quapropter de trin. 15, 15, 25 appellatur possibile vel formabile.

Quomodo vero haec sui ipsius cogitatio se habet ad ipsam mentis substantiam? Difficile est Augustino, secernere istam cogitationem ab anima, „quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius“. Bene de hac re loquitur Carolus Werner in operis de Thoma Aquinate vol. I, quod edidit Ratisbonnae 1858, p. 834 et 835: *„Ebenso verfehlt ist, wenn ein einseitiger Realismus mit Berufung auf Augustin uns die substantielle Identität der Seelenvermögen mit dem Wesen der Seele darthun will. Augustinus sagt allerdings, dass Erinnerungskraft, Verstand und Wille Ein Leben, Ein Geist und Eine Wirksamkeit seien; aber man hat sich noch zu fragen, in welchem Sinne er die drei ein Ganzes ausmachen lässt“.* Thomas Aquinas in summa theol. 1, qu. 77, art 1, locum affert, qui est apud Augustinum de trin. 9, 4, quo dicitur: „simul etiam admonemur, haec in anima existere et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, non tanquam in subiecto, ut color aut figura in corpore. Quidquid enim tale est, non excedit subiectum, in quo est. Non enim color iste aut figura huius corporis potest esse alterius corporis. Mens autem amore, quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se solam cognoscit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens, quia etsi relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia“. (Cf. de trin. 10, 10, 16: „quum se mens no-

vit, substantiam suam novit, et quum de se certa est, de substantia sua certa est“). Aquinas affirmat, in anima amata non esse amorem sicut in subiecto, „quia sequeretur, quod accidens transscenderet suum subiectum, quum etiam alia sint amata per animam“. Eodem loco Augustinus mentem et eiusdem sui notitiam secernit ab invicem. Idem facit de trin. 15, 15 dicens: „non hoc est nobis esse, quod est nosse“, et ibid. 15, 22: „ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum nec intelligentia nec dilectio, sed haec habeo“. Mens subiectum quid significet vel potius haec tria non inesse in mente tanquam in subiecto, dilucide intelligimus ex opere de lib. arbitrio 2, 19: „ipsa ratio inter illa numeratur, quae ratione cognoscimus. Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodammodo se ipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris, sicut se ipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera. Nam et memoria non solum cetera omnia, quae meminimus, comprehendit, sed etiam, quod non obliviscimur, nos habere memoriam, ipsa se memoria quodammodo tenet in nobis, quae non solum aliorum, sed etiam sui meminit, vel potius nos et cetera et ipsam per ipsam meminimus“.

Restat, ut explicemus, apud Augustinum sui cognitionem nunquam separatam esse a sui memoria et dilectione seu voluntate. De trin. 14, 12, 15: „mens meminit sui, intelligit se, diligit se“. Memoria primo loco ponitur, quia anima sui ipsius memoria est in sui intelligentia; dilectio vero vel voluntas tertio loco, quod (ibid. 9, 3, 3.) „amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit; nam quomodo amat, quod nescit?“ Ibid. 10, 11, 18: „haec tria, memoria, intelligentia, voluntas quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quo-

que et voluntate dixerim; et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Non tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim, me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo, me velle et meminisse et intelligere; totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Totam igitur memini. Item quidquid intelligo, intelligere me scio; et scio me velle, quidquid volo; quidquid autem scio, memini. Totam igitur intelligentiam totamque voluntatem meam memini. Similiter quum haec tria intelligo, tota simul intelligo. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia". Quam ob causam unum ex his tribus non potest seiunctum ab aliis dici mentis essentia, quod falso fecit I. Huber in libro, quod inscripsit: *„die Philosophie der Kirchenväter (München 1859)"*, qui contendit, Augustinum essentiam mentis in voluntate collocare [1]). Quod si ita esset,

1) Huber ut suam sententiam demonstret, provocat ad locum qui est de civitate Dei 14, 6: „voluntas quippe est in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt". At minime quaesivit de orationis contextu. Omnes enim ex cohaerentia sententiarum sunt omnes quatuor animi perturbationes, ut locus hunc habeat sensum: quatuor illae perturbationes sunt phaenomena voluntatis. Ceterum Schopenhauer doctrinam Augustini de voluntate peracute in suum usum convertit, quamquam non omnino suo iure, quum nimis proprii systematis genio indulgeat atque ad hoc verba Augustini accommodet. Cf. *Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1859, 3. Auflage*, vol. I, p. 150 et 151: *„dieses im Streben aller Dinge mit unserm Willen Identische hat sogar der hl. Augustin, mit richtigem Gefühl, erkannt, und ich kann mich nicht entbrechen, seinen naiven Ausdruck der Sache herzusetzen"*. Locus, quem affert, habetur de civitate D. 11, 27, eoque non significatur, quod in omnibus rebus idem sit atque nostra voluntas. Contra Augustinus in omnibus rebus infra hominem positis invenisse sibi videtur, quod sit analogon voluntati humanae. In opere, quod modo commemoravimus, atque in aliis Schopenhaueri libris haud raro Augustini placita in alienum sensum torquentur, qui quomodocumque cum philosophia Schopenhaueriana consentiat. Ex his locis unus mihi memorabilis videtur, qui est in eodem libro p. 236 et 237: *„es ist auffallend, wie*

animum non memoriam vocaret in confess. 10, 14 atque rem cogitantem de trin. 10, 3. Hanc trinitatem mentis Augustinus ita quoque conformat, ut haec tria inesse nobis dicat: esse et huius essentiae scientiam et amorem utriusque (de civ. 11, 26.); vel esse, nosse, velle (confess. 13, 11.); vel mentem et notitiam eius et amorem (de trin. 9, 2, 2.); vel esse, vivere et scire (de lib. arbr. 2, 3, 7. Soliloq. 2, 1.).

Addendum est, Augustinum in unoquoque mentis phaenomeno relationes statuisse. De trin. 9, 5, 8: „et mens est utique in se ipsa, quoniam ad se ipsam mens dicitur, quamvis noscens vel nota vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur, amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. Et notitia quamvis referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam, tamen et ad se ipsam nota et noscens dicitur; non enim sibi est incognita notitia, qua mens se ipsam cognoscit. Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cuius amor est, tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in se ipso, quia et amor amatur nec alio nisi amore amari potest, i. e. se ipso“. Possumus ex sensu Augustini tria haec, memoriam, intelligentiam ac voluntatem sui ad duo reducere, intellectum dico et voluntatem, quia memo-

besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert, dass man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, dass diese organischen Wesen nicht selbst, wie die thierischen Leiber, unmittelbares Object der Erkenntniss sind, daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist. Ich lasse übrigens diesen gewagten und an Schwärmerei grenzenden Gedanken ganz und gar dahingestellt sein, da nur eine sehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen und rechtfertigen kann“. His verbis Schopenhauer hanc annotationem addit: *„um so mehr erfreut und überrascht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken so schüchtern und zaudernd hingeschrieben habe, die Entdeckung, dass schon der hl. Augustin ihn ausgesprochen hat:* „arbusta formas suas, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo, quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur“. (De civ. D. 11, 27.)

ria solummodo fundamentum est et quasi pars quaedam intelligentiae. De phantasia imaginaria aliisque facultatibus, quas secundum Augustinum ex parte saltem (de trin. 12 init.) cum bestiis communes habemus, hic non est accuratius disserendi locus.

Nunc progrediamur ad enarranda Cartesii de sui ipsius cogitatione placita. Resp. ad secundas obiectiones 3 loquitur de ortu huius cogitationis: „quum advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur, neque etiam quum quis dicit: ego cogito, ergo sum s. existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si quis eam per syllogismum deduceret, novisse debuisset istam maiorem: illud omne, quod cogitat, est s. existit; atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet". Ad hanc efformationem pertinet locus de princip. philos. 1, 10: „ante ipsam scire oportet, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item quod fieri non possit, ut id, quod cogitet, non existat, et talia". Contrarium asseritur in meditat. 3, p. 21. Hinc patet, cognitionem illam: ego cogito, ergo sum, non omnino immediate fieri, etsi Cartesius in regulis ad directionem ingenii intuitum a deductione eo distinguit, quod „in hoc motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item", et in epp. 3, 114: „cognitio intuitiva est illustratio mentis, per quam conspicit in lumine Dei res illas, quas ipsi placuit ei detegere per impressionem directam claritatis divinae in nostrum intellectum, qui in eo non consideratur tanquam agens, sed saltem veluti recipiens radios divinitatis". Nec obviat, quod idea sui ipsius vocatur innata, ut in meditatione tertia: „mihi est innata idea mei ipsius". Quid hoc sibi vult? Idea mei ipsius non actu mihi innata est, sed potentia tantum vel facultas eius formandae insita. Resp. ad tertias obiectio-

nes 10 s. f.: „quum dicimus, ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus, illam nobis semper obversari, sic enim nulla prorsus esset innata, sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi". Notae in programma quoddam p. 159: „nihil est in nostris ideis, quod menti s. cogitandi facultati non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant, quod nempe iudicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri, non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas per innatam sibi facultatem hoc tempore potius quam alio efformandas". Ibid.: „non unquam scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi. Sed quum adverterem, quasdam in me esse cogitationes, quae non obiectis externis nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me est, ut ideas s. notiones, quae sunt istarum cogitationum formae, ab aliis adventitiis vel factis distinguerem, illas innatas vocavi eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione seu facultate ad illos contrahendos". Et alio loco eiusdem libri p. 160: „hae ideae non aliunde adveniunt quam a nostra cogitandi facultate ac proinde cum illa nobis innatae sunt, h. e. potentia nobis semper inexistunt; esse enim in aliqua facultate non est esse actu, sed potentia duntaxat, quia ipsum nomen facultatis nil aliud nisi potentiam designat". Ex responsionum ad quartas obiectiones initio sequi videtur, ut mens ad sui scientiam perveniat, opus esse cognoscere, haec phaenomena non in se ipsis sine essentia, cui insint, propriam habere subsistentiam. Nam Cartesius haec effatur: „etsi multa forte in me sint, quae nondum adverto, tamen id, quod adverto, mihi

sufficit, ut cum hoc solo subsistam". Resp. ad tertias obiectiones 2: „neque ad rem pertinet, quod hic philosophus dicat, unam cogitationem non posse esse subiectum alterius cogitationis. Certum est, cogitationem non posse esse sine re cogitante nec omnino ullum actum s. ullum accidens sine substantia, cui insit. Quum autem substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum, quod sit subiectum quorundam actuum, valde rationi consentaneum est" etc. Gravis de hac re locus, ubi Cartesius quasi secum ipso pugnans conclusione profitetur mentem innotescere sibi, reperitur in princip. phil. I, 52: „non potest substantia animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit, sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus, aliquam rem existentem s. substantiam, cui illud attribui possit, necessario etiam adesse". Hoc enunciatum [1]) illustratur alio,

1) Quod attinet ad communem illam notionem, plura dicit Cartesius in princip. phil. 1, 10: „Ubi dixi, hanc propositionem: ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuihibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id, quod cogitat, non existat, et talia: sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas". Ibid. §. 13 huc spectare ait figurarum numerorumque ideas et varia axiomata matheseos, atque §. 47 eiusmodi ideas nominat veritates aeternas, quas innatas esse putat. Resp. ad quartas obiectiones de natura mentis humanae: „neque substantias immediate cognoscimus, ut alibi notatum est, sed tantum ex eo, quod percipiamus quasdam formas s. attributa, quae quum alicui rei debeant inesse, ut existant, rem illam, cui insunt, vocamus substantiam. Si vero postea eandem illam substantiam spoliare vellemus iis attributis, ex quibus illam cognoscimus, omnem nostram de ipsa notitiam destrueremus. Neque istas facultates dixi res, sed ipsas accurate a rebus s. substantiis distinxi". Id quoque advertendum est, Cartesium uti Augustinum censuisse, mentem avocando se a sensibus sibi familiariorem reddi. (Cf. meditat. 3 init.) Hanc ob causam multi tam difficile essentiam mentis cognoscunt, „quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt (princip. phil. 1, 12.), quod nunquam animum a sensibus abducunt et supra

quod est in libro de methodo, ubi Cartesius loquitur pag. 21: „attente examinans, quid essem, et fingere quidem me posse, corpus meum nil esse, sed non ideo ulla ratione fingere posse, me non esse, quia imo ex hoc ipso (quod reliqua falsa esse fingerem) manifeste sequi, me esse“.

Iure obiici potest, Cartesium substantiam et attributa difficile posse distinguere. Eiusdem libri §. 53: „et quidem“, inquit, „ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis“. Cf. praeterea de methodo p. 21 et meditationis secundae p. 10 et 11. Princip. phil. 1, 63 et 62: „cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae, tuncque non aliter concipi debent quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, h. e. quam mens et corpus, quo pacto clarissime et distinctissime intelliguntur. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem quam substantiam solam omisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt“.

Concedit igitur Cartesius ipse defectum, quoniam secundum eum essentia mentis in cogitatione constituitur, ac tamen eadem cogitatio praecipua est mentis proprietas. Non liquet, quomodo substantia cogitans ipsa cogitatione, i. e. mera proprietate substantia sit, aut cur non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus. Distinctio illa, quam Cartesius facit inter

res corporas attollunt“ (diss. de methodo p. 32). At Cartesius quamquam hoc fecit, categorias non ex firmo principio deducit, quum in meditatione 3, p. 20 dicat: „ex iis, quae in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt, quaedam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse, nempe substantiam, durationem, numerum et si quae alia sunt eiusmodi“. Cf. princip. philos. 1, 18.

cogitationem cogitandique modos, videtur fortasse redire ad distinctionem attributi universalis vel generalis a particularibus eiusdem modis, qui sunt imaginatio, voluntas, alia.

Ceterum Cartesius vel maxime negat, a se confundi essentiam ac phaenomena. In respons. ad tertias obiectiones 2 ait: „Cogitatio interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re, in qua est facultas. Nec dico, idem esse rem intelligentem et intellectum, si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum, quando sumitur pro re ipsa, quae intelligit". Ibid. 3: „non nego, me, qui cogito, distingui a mea cogitatione ut rem a modo; sed ubi quaero: quid ergo est, quod a mea cogitatione distinguatur? hoc intelligo de variis cogitandi modis ibi recensitis, non de mea substantia, et ubi addo: quid, quod a me ipso separatum dici possit? significo tantum, illos omnes cogitandi modos mihi inesse, nec video, quid ibi dubii vel obscuritatis fingi possit".

Alia quoque sunt, quae ex ipso Cartesio haud facile expediantur. Quae de ratione dicit, qua concludamus ex attributis ad eorundem substantiam quaque nanciscamur communes illas notiones, ideas numerorum ceterasque veritates aeternas, ea non sufficiunt ad explicandam mentis vitam. Contendit tantum philosophus, communes notiones experientia nos edoceri, iisque nullius rei existentis notitiam nobis suppeditari. Interdum veritates aeternas praevias facit cogitationi sui ipsius, interdum contrariam profitetur opinionem; modo mentis de se ipsa cogitatio fit per simplicem intuitum, modo per conclusionem; aliis locis idea sui ipsius prima est, aliis idea Dei (de pr. phil. med. 5, p. 29.), neque omnino firma et stabilita successio idearum.

Difficultates etiam maiores oboriuntur in quaestione de vita et cogitatione mentis infantilis. In respons. ad quartas obiectiones dicit, animam infantis esse sopitam; in epp. 1, 105 mentem semper cogitare ait, quamquam initio confuse nec intellectu, sed sensibus. Animum semper cogitare necessario consequitur ex sententia de cogitatione naturam eius con-

stituente. „Quod rei cuiuspiam naturam constituit, illi semper inest, quamdiu illa existit, ita, ut longe facilius existimarim, animam desinere esse, quum quis dicit, illam a cogitando cessare, quam concipiam, illam absque cogitatione existere“. Difficultates ex hac opinione consectarias quamquam Cartesius agnovit, tamen vilipendit. Pergit enim ita: „neque ullam hic difficultatem video, nisi quod videatur supervacaneum, quod illa cogitat, dum nulla remanet in nobis cogitationis istius memoria; sed si attendamus, mille cogitationes dormientium nobis qualibet nocte obversari, imo et vigiles nos de mille rebus intra horae spatium cogitare, quarum vestigium in nobis nullam relinquitur et quorum utilitatem haud melius percipimus quam eorum, quae ante nativitatem cogitare potuimus, longe facilius erit id persuadere, quam ut inducamus animum, substantiam, cuius natura est cogitare, existere posse sine cogitatione“. In epp. 2, 4 idem profert: „necessarium videtur, ut mens semper actu cogitet, quia cogitatio constituit eius essentiam“. De mente infantis haec loquitur eadem in epistola: „in mente infantis nullas unquam intellectiones puras, sed confusas sensationes duntaxat fuisse mihi persuadeo; et quamvis confusae istae sensationes vestigia quaedam sua in cerebro relinquant, quae in reliquam vitam ibi manent, non tamen sufficiunt, ut advertamus, sensationes, quae nobis adultis adveniunt, similes esse iis, quas in utero matris habuimus sicque ipsarum recordemur, quia hoc pendet a quadam reflexione intellectus s. memoriae intellectualis, cuius in utero nullus usus fuit“. (Cf. resp. ad quartas obiect., p. 117, et Malebranche sur la recherche de la vérité, 3, 1, 2.) Usus hic efficitur externa ope, qua infantes ut scientia sui imbuantur, indigere Cartesius animadvertit in epp. 2, 110: „infantes simul educati suo Marte nequaquam discent loqui, nisi forsan verba quaedam, quae ipsi procudent. Sed ea nostris neque meliora neque magis apposita erunt; e contrario nostra hac ratione primum inventa, fuerunt progressu temporis emendata et expolita et quotidie emendantur et expoliuntur usu, qui in

eiusmodi rebus plus valet quam optimum ingenium". Hac in sententia nihil memoratur de modo mediationis vel efficaciae externae; non definitur, quid infantes ipsi agant in impulsum extrinsecum, nec omnino quidquam constituitur de natura illorum verborum, quae ipsi procusuri sint. Si Cartesium recte intelligimus, secundum eum infantes passive vel relative se habeant necesse est quoad sollicitationem alienam. Nam suo Marte loqui non discent, nisi forsan verba quaedam, et ad fingenda expoliendaque verba ratione opus est. Nec tamen liberi in passiva conditione permanent. Quodsi scientiam sui nanciscuntur, hoc non potest non cogitari sine quadam illorum actione vel reactione. Via patet, qua excolatur Cartesianismus, quoniam ea, quae consequentia apta ex principiis eius fluere pervidimus, modum quendam mediationis ostendunt, ex qua homo conscius sui evadat, quam mediationem Cartesius ipse aliquo modo indicavit.

Superest, ut utriusque philosophi de ortu ac qualitate cogitationis sui sententias inter se comparemus. Ac primum quidem et Augustinus et Cartesius eo consentiunt, quod mentem semper agere affirmant, quamquam neuter mediationem vel u ita dicam, processum et iter sufficienter investigavit, ex quo vita eius proficiscatur, ob eamque causam plura in utriusque scriptis conspiciuntur, quae non omnino inter se convenire vidimus. Differunt eo, quod Cartesius in cogitatione mentis essentiam ponit atque relationem inter eam et attributa in obscuritate quadam relinquit, imo utraque fere commiscet et confundit. Hoc vitium effugere nititur Augustinus, quamvis hic quoque rationem inter substantiam et cogitationem certitudinemque inde profectam non clare et distincte indagaverit. Quod eam modo rem cogitantem vel intelligibilem nominat, modo voluntatem, modo memoriam, hinc apparet liquido, eum substantiam mentis non in cogitatione collocasse, cuius reliqua phaenomena nihil sint nisi modi, verum hanc institisse viam, ut mentem substantiam diceret esse, quae et meminerit sui et cogitet se et velit se, vel substantiam pariter memoria,

cogitatione ac voluntate instructam et pollentam. Praeterea Augustinus eodem ut Cartesius modo infantes verba nescire putat eosque initio, quamvis semper se intelligant, ex quo esse coeperint, interiora sua non cogitare, cogitare nihil nisi corporea, ratione et intelligentia sopita. Non aliter apud eum necessaria est aliorum hominum admonitio et educatio, qua capacitas scientiae removeatur et in eius locum succedat ipsa res. Proprietates et facultates ab animo distinguuntur. Relationes adsunt, quum mens sit noscens, nota, noscibilis. Esse suum novit; ergo notitiam hanc refert ad esse, ac rursus amat et esse et notitiam, i. e. refert amorem ad essentiam et notitiam. Quae quum ita sint, quum mens initio sopitam habeat conditionem; quum porro capacitate intelligendi instructa sit; quum denique relationes adsint inter animum et alios: ex sensu Augustini consequenter exculto homo nascitur in potentiali animi statu, in quo recipit impressiones aliunde ortas, utpote qui sopitus sit egeatque ope aliena. Impressiones vero ut exitum habeant, ut revera cogitationem sui eliciant, animus ipse nolens volens reagat in easdem oportet. Tum poterit hasce recipiendi et agendi facultates ad se, ad esse suum, ad spiritum referre. Ergo oritur cogitatio entis nondum evoluti, indefiniti, cuius actiones nondum e causae sinu gremioque eductae sint. Omnia, quae Augustinus de vita animae constituit quaeque ex iisdem sequuntur, nequeunt teneri nisi hoc posito. Quis, quaeso, poterit concipere ens, quod nondum sese exseruit et explicuit, idem esse definitum, iniisse in vitae manifestationes? At vero concedent tam Augustinus quam Cartesius, se non habere hanc cogitationem ita puram, ut nulla entis definiti idea in eandem irrepat. Etenim etsi tenent evolutionem in vita spiritus, tamen eidem recens nato vel adhuc in matris utero latenti vitam aliquam actualem, h. e. definitum quendam determinatumque existendi modum adscribunt, mentem quodammodo faciunt essentiam definitam inde a primo existentiae momento. Sed etiam apud

Augustinum elementa inveniuntur, quae si accuratius perscrutare, ad ideam illam adducaris[1]).

Cap. III. De nexu cogitationis sui ipsius cum aliis cogitationibus ontologicis.

Ex Augustini sententia mens ante omnia se ipsam cognoscit (de trin. 10, 10, 16.) „quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia; non enim quidquam illi est se ipsa praesentius". Haec quidem cogitatio arcte cohaeret cum aliis cogitationibus. Simulac mens se cogitavit, ad ea intuenda procedit, quae non sunt ipsa. Ac primum novit (de lib. arb. 2, 3.) corpus suum sensibus praeditum. Sola est, quae operatur in corpore et per corpus. (Cf. Thom. Aquin. summa theol. p. 1, qu. 14, art. 6 ad secund. Augustin. de musica 6, 5 et de gen. ad lit. 10, 11, 21.) Ergo ubi se cognovit, statim novit corpus suum per sensus externos. De trin. 9, 3: „mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semet ipsam. Ergo et semet ipsam per se ipsam novit". Per corpus noscit mundum visibilem vel naturam, etsi alio modo quam se ipsam. Ibid. 10, 10, 16: „neque ullo modo fieri posset, ut ita cogitaret id, quod ipsa est, quemadmodum cogitat id, quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, sive ignem s. aërem s. illud vel illud corpus partemve illam s. compaginem temperationemque corporum". Anima postquam corpora percepit, ipsam se a corpore seiungit atque differentiam utriusque praecipue ex natura cogitandi et sentiendi intelligit. De gen. ad lit. 7, 20: „namque aliud esse ipsam, aliud haec eius corporalia ministeria, hinc evidenter elucet, quod plerumque se vehementi cogitationis intentione avertit ab omnibus, ut prae oculis patentibus recteque valentibus multa posita nesciat" etc. De anima et eius orig. 4, 17:

1) De indifferentia mentis cf. Knoodt, de Cartesii sententia: cogito, ergo sum, et Elvenich, die Wesenheit des menschlichen Geistes. Vratislaviae 1857.

„his quippe visorum imaginibus maxime anima probatur non esse corporea. Quae unde fiant, i. e. quaenam sit velut materies eorum, quis indagaro potest aut dicere? Procul dubio tamen spiritalis est, non corporalis; namque huiusmodi species velut corporum, non tamen corpora, et vigilantium cogitatione formantur et profunditate memoriae continentur". De gen. ad lit. 12, 18, 40: „ex eius (sc. memoriae) abditissimis sinibus prodeunt et quasi ante oculos prolata versantur. Tam multas igitur et tam magnas corporum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando vel memoria retinendo non posset". Egregie natura cogitandi illustratur de animae immort. 10: „quis enim bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere cogitationem mentis a sensibus corporis potuit? Quodsi temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res, quae naturam propriam non haberet neque substantia esset, sed in subiecto corpore tanquam color et forma inseparabiliter inesset, nullo modo se ab eodem corpore ad intelligibilia percipienda conaretur avertere, et in quantum id posset, in tantum posset illa intueri eaque visione melior et praestantior fieri. Nullo quippe modo vel forma vel color vel ipsa etiam corporis temperatio, quae certa commixtio est earum quatuor naturarum, quibus idem corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo est subiecto inseparabiliter".

Accedit, quod ex Augustini sententia qualitas sentiendi talis est, ut spiritus si corpus esset, nequiret adesse in toto corpore tota. Epist. 166 ad Hieron.: „si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet et breviore breviorem minusque sit in parte quam in toto, non est corpus anima; per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest".

Ut corporum totiusque naturae externae animus conscius fit, ita alias praeter se aliorum hominum mentes experitur. De trin. 9, 3, 3: „si quisquam dicit, ex notitia generali vel speciali mentem credere, se esse talem, quales alias experta est, et ideo amare se ipsam, insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit?" Ibid. 9, 4, 5: „mens amore, quo se amat, potest amare aliud praeter se. Item non se solam cognoscit mens, sed et alia multa". Ibid. 10, 3, 5: „quo pacto se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam".

Mens non solum se et corpus suum aliaque corpora mentesque cogitatione percipit, sed etiam supra semet ipsam ascendit, suam substantiam omniaque, quae praeter illam sunt, excedit, format in se ideam Dei creatoris. De vera rel. 39, 72: „noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transscende et te ipsum." Idem fusius proponitur de doctr. Christ. 1, 8: „quoniam omnes, qui de Deo cogitant, vivum aliquid cogitant, illi soli possunt non absurda existimare de Deo, qui vitam cogitant, et quaecunque illis forma occurrerit corporis, eam vita vivere vel non vivere statuunt et viventem non viventi anteponunt eamque ipsam viventem corporis formam aliud esse ipsam, aliud vitam, qua vegetatur, intelligunt, eamque illi moli, quae ab illa vegetatur et animatur, dignitate incomparabili praeferunt. Deinde ipsam vitam pergunt inspicere, et si eam sine sensu vegetantem invenerint, qualis est arborum, praeponunt eis sentientem, qualis est pecorum, et huic rursus intelligentem, qualis est hominum. Quam quum adhuc mutabilem viderint, et huic aliquam incommutabilem coguntur praeponere, illam sc. vitam, quae non aliquando desipit, aliquando sapit, sed est potius ipsa sapientia". Idem argumentum profertur de libero arb. 2, 3—15, in confess. 10, 6 et de civ. D. 8, 6. Demonstratio Augustini, qua Deum esse probat, proprium quiddam habet, quod Ansel-

miani argumenti (cf. Anselmi proslog. c. 2.) quandam prae se fert similitudinem. Exorditur argumentum a cogitatione sui ipsius. Tum Augustinus quaerit, quae sit notio summi entis, reperitque illud ens tale esse necessario (de morib. Manich. 2, 11, 24.), „quo esse aut cogitari melius nihil possit". Quoniam autem id, quod involvit notionem incommutabilitatis, eo ipso praestat essentiis mutabilibus, homo se ipsum excedat oportet, ut ratiocinando Deum revera esse commonstret. Quae demonstratio cum Anselmiana habet affinitatem, quia tam Augustinus quam Anselmus ideam Dei fundamentum facit, cui probatio existentiae eiusdem superstratur. At vero Augustinus firmius iecit fundamentum, quippe qui non studeat enucleare notionem entis absoluti, antequam se esse persuasissimum habeat. Ab hoc ente indubitando proficiscitur, inquirit in eius naturam ac qualitates, quas ubi respondere reperit ei, quam animo concepit effinxitque, ideae entis absoluti, transscendit se supra suamque naturam mutabilem divinam cernit immutabilem. Constat igitur, Augustinum argumentationem ontologicam cum cosmologica coniungere. Praeterea cognitionem Dei veram opinatur ad eos solos pertinere, quorum animi per Christianam fidem purgati sint. De civ. D. 11, 2: „magnum est et admodum rarum, universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire et illic discere in ipso, quod cunctam naturam, quae non est, quod ipse, non fecit nisi ipse. Sic enim Deus cum homine non per aliquam creaturam loquitur corporalem, sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore. Ad illud enim hominis ita loquitur, quod in homine ceteris, quibus homo constat, est melius, et quo ipse Deus solus est melior. Quum enim homo rectissime intelligatur factus ad imaginem Dei, profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suas. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis

et veteribus invalida est non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda". Hoc placito non negatur, illis Deum innotescere, qui lumine gratiae per fidem collatae non gaudeant; id tantum spectat Augustinus, eos, quorum mores per Christianam religionem ad summam puritatem excolantur, ita comparatos esse, ut, quo maiore veritatis adore divina perspicere tendant, eo meliores studii sui fructus capiant. Augustinus interdum cosmologicum argumentum separatim exponit, ut in confess. 10, 6, ac peculiarem huius argumenti formam habet. Cuique homini insitae sunt rationes vel ideae immutabiles et sempiternae (de trin. 12, 2.), secundum quas iudicat. De doctr. Christ. 1, 9: „sapientiam immutabilem mutabili praeferendam esse omnes norunt. Nemo est enim tam impudenter insulsus, qui dicat: unde scis, incommutabiliter sapientem vitam mutabili esse praeferendam? Id ipsum enim, quod interrogat, omnibus ad contemplandum communiter atque incommutabiliter praesto est. Et hoc, qui non videt, ita est, quasi caecus in sole". De gen. ad lit. 4, 32, 49: „mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in verbo Dei, ac sic invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere". Nunc vero in nobis praeter ideas stabiles adsunt multa variaque phaenomena eademque valde mutabilia, et corporalia et spiritualia (de divers. quaest. 83, qu. 9). De trin. 9, 9: „manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere". Hanc omnium actionum officiorumque humanorum mutabilitatem minime ex immutabilibus ideis deducere possumus, quia immutabile

omnino non fit mutabile. Quare si ideas non incorruptas tenemus, id non efficitur ex earundem ipsarum qualitate, sed ex mutabili nostra conditione. Ut igitur comprehendamus idearum immutabilitatem, et mens ac corpus mutationi corruptionique obnoxiae et ideae incorruptibiles transscendendae sunt earumque ultima causa ponenda, aeterna sine initio et fine, quae sit a se eademque et praeter et super et extra nos. Totus Augustinianae demonstrationis probandi nervus niti videtur in eo, quod mutabilia nisi ex immutabili auctore non comprehendantur. Hoc aperte monstrant multi loci, velut de nat. boni contra Manich. c. 1: „de illo quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt, quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia, quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia fecit. Quaeri potest, quinam Augustinus mutabilia definiat, i. e. utrum spiritus noster ex eius sententia ita ad Deum adscendat, ut ille intelligatur causa creatix causarum vel substantiarum earum, per quas mutabilia fiant, an statim ex mutabilibus phaenomenis et immutabilibus ideis existentiam Dei concludat. Supra verisimile esse vidimus, Augustinum supponere causae, quae inierit mutationes, eandem causam ante mutationem, i. e. potentialem vel indifferentem. Huc accedit, animam, quum se cogitet, cogitare substantiam suam. Quod qui facit, is eam ponit causam phaenomenorum suorum. Ergo anima Deum cogitando non accidentia modo excedit, sed substantias quoque. De trin. 5, 2, 3: „ aliae, quae dicuntur essentiae s. substantiae, capiunt accidentia, quibus in iis fit magna vel quantacunque mutatio. Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest, et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia“. Ibid. 1, 6, 29: „omnis substantia, quae Deus non est, creatura est“. De anima et eius orig. 3, 6: „abundat impietate, Deum sine ullo quidem sui detrimento, sed tamen de sua natura mutabile aliquid vel proferre vel, quod est peius, tanquam sui operis materies ipse sit, facere“. De gen. ad lit. 7, 28: „de anima, quam Deus inspiravit homini, nihil confirmo, nisi quia

ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei et sit incorporea, i. e. non sit corpus, sed spiritus, nec de substantia Dei genitus nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo nec ita factus, ut in eius naturam natura ulla corporis vel irrationalis animae verteretur, ac per hoc de nihilo". QQ. 83, Q. 1: „non igitur quum a veritate anima est, a se ipsa est. Est autem veritas Deus; Deum igitur habet auctorem, ut sit anima".

Neque vero hic subsistit Augustinus, altius etiam in cognitione Dei adscendere conatur. Quum hominem Dei imaginem esse intelligeret, quam acerrime studuit, istius imaginis proprietates perspicere, ut inde hauriret, quo cognitio Dei magis magisque corrigeretur augereturque. Ea, quae huc faciunt, fuse et subtiliter explanavit in opere de trinitate. In omnibus creaturis conspicit quaedam vitae divinae „alibi magis, alibi minus impressa vestigia" (de civ. D. 11, 28.) eaque luculentissima in anima humana, quae per vires memoriae, intelligentiae voluntatisque reddit simulacrum quoddam trinitatis divinae.

Quali copula Cartesius cogitationem sui ipsius aliasque ideas inter se nexas aptasque voluit? Ex principio: ego cogito, ergo sum, concludit, animum a corpore realiter diversum esse. In princip. phil. 1, 7 et 8 postquam dixit, „hanc cognitionem: ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam", hunc in modum pergit: „haec optima via est ad mentis naturam eiusque a corpore distinctionem agnoscendam; examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus esse falsa, perspicue videmus, nullam extensionem nec figuram nec motum localem nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius ac certius quam ulla res corporea cognoscitur". Resp. ad quartas obiectiones de natura mentis humanae: „dicendum est, quo sensu intelligam, distinctionem realem inferri tantum ex eo, quod unaquaeque res absque alia complete s. ut res completa in-

telligitur". Res completa secundum easdem responsiones „nihil aliud intelligitur quam substantia induta iis formis s. attributis, quae sufficiunt, ut ex iis agnoscam, ipsam esse substantiam". Princip. phil. 1, 60: „substantias percipimus a se mutuo realiter esse distinctas ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus". Tota demonstratio realis distinctionis eo tendit, ut mentem a corpore differentem esse inde intelligatur, quod cogitatio et extensio, quarum altera mentis naturam, corporis altera constituit, nihil commune habeant, unde queat earundem unitas essentialis coniici.

Prima, quae cum notitia sui connectitur, idea ea est, quam de Deo habemus. Duas autem vias mens ingreditur ad existentiam Dei comprobandam, quarum una est per effectus, altera per notionem Dei ipsam. Utraque ratione Cartesius Deum esse ostendit in princip. philos. 1, 14—24. Ibi primum contendit, ex eo, quod existentia necessaria in nostro de Deo conceptu contineatur, recte concludi, Deum existere. (In epistola quadam dicit: „idem est, concipere Deum et concipere, quod existat".) Deinde idem deducit ex natura ideae de Deo formatae, quae eam habeat „realitatem obiectivam" tantamque involvat „immensitatem, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, h. e. a Deo realiter existente". Qua ratione homo hanc ideam a Deo accepit? Respondet Cartesius in meditatione tertia: „neque illam sensibus hausi, nec unquam non exspectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, nec a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut sit mihi innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitu-

dinem eius factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, h. e. dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad maiora s. meliora indefinite adspirantem, sed simul etiam intelligo, illum, a quo pendeo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere atque ita Deum esse; totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam, fieri non posse, ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret". Cartesius in princip. phil. 1, 75 ideam Dei et nostri simul in nobis adesse dicit pluribusque locis contendit, ideam Dei primam esse omnium. Cf. de pr. phil. meditat. 5, p. 29: „inter ideas ingenitas prima et praecipua est idea Dei". Hac fluctuatione obscuritas quaedam oritur quoad cohaerentiam, qua idea Dei cum idea mentis nostrae coniungitur, quae obscuritas inde fortasse repetenda videtur, quod cohaerentia Dei et mentis non satis accurate definita est. Deus est causa mentis. Qualis causa? In epp. 1, 35: „quum", inquit, „animae nostrae natura aliquam cum eius (sc. Dei) natura cognationem habeat, animum inducimus, illam esse a suprema eius intelligentia emanationem quandam et divinae quasi particulam aurae". Aliis locis dicit, nos a Deo esse creatos. Creatio vero non recte poterat vocari emanatio, nisi Cartesius scholasticorum dicendi usum secutus sit. Certe ab hac parte infirma est philosophia Cartesiana, quod praeterea apparet ex definitione substantiae, secundum quam Deus solus proprio sensu substantiae nomen habet.

Ab idea Dei Cartesius transitum facit ad cogitationem naturae, et quidem eam ob rem, quod quum Deus, ens perfectissimum, decipere nequeat, eiusdem existentia demonstrata nullo modo possimus opinari, naturae existentiam nos doceri ab ente quodam deceptore. Praeterea mens ac corpus secundum Cartesium ita sunt diversae, ut mutuus influxus conse-

quentia servata cogitari nequeat. Quid enim cogitatio et extensio commune habent? Accedit, quod idea naturae Cartesio est adventitia propthereaque sequitur ideas ingenitas. Quia idea naturae est adventitia, non possumus pro re indubitanda habere, ideas rerum externarum a rebus extra nos existentibus prodire. Ad hanc quidem opinionem (meditat. 3.) naturali instinctu trahimur, non ratione. Viam, qua ideam naturae adipiscamur, Cartesius describit in princip. philos. 2, 1: „quidquid sentimus, procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate, efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus, sed hoc a re illa, quae sensus nostros afficit, plane pendet. Sentimus s. potius a sensu impulsi clare et distincte percipimus materiam quandam extensam in longum, latum et profundum. Ipsam clare intelligimus tanquam rem a Deo et a nobis s. a mente nostra plane diversam; ac etiam clare videre nobis videmur, eius ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino similis est, advenire; Dei autem naturae plane repugnare, ut sit deceptor, iam ante est animadversum. Atque ideo hic omnino concludendum est, rem quandam extensam in longum, latum et profundum omnesque illas proprietates, quas rei extensae convenire clare percipimus, habentem existere. Estque haec res extensa, quam corpus s. naturam appellamus". Ibid. §. 2: „eadem ratione menti nostrae corpus quoddam magis arcte quam reliqua alia corpora coniunctum esse concludi potest ex eo, quod perspicue advertamus, dolores aliosque sensus nobis ex improviso advenire, quos mens est conscia non a se sola proficisci nec ad se pertinere ex eo solo, quod sit res cogitans, sed tantum ex eo, quod alteri cuidam rei extensae ac mobili adiuncta sit".

Haec igitur est copulatio, quam Augustinus et Cartesius decernunt intercedere inter cogitationem mentis de se ipsa aliasque ontologicas cogitationes. Quo in genere quatenus differat alter ab altero, quatenus alter assentiatur alteri, breviter perlustrabimus. Tota differentia ex eo pendet, quod Car-

tesius animum definit rem cogitantem indeque conclusionem facit ad eius de corpore et tota natura discrepantiam. Qua in re ab Augustino vel maxime abhorret. Nam is, quamvis a cogitatione sui ipsius incipiat philosophari, tamen non in sola cogitatione animi essentiam ponit. Idem quum corpus rem extensam statuat, quam dicat in longitudinem, latitudinem et altitudinem patere nec figura et motu carere (de anima et eius origine 4, 12, 15. QQ. 83, Q. 8. De immort. an. 10.), nihilominus multum recedit a sententia Cartesiana. Quis ignorat, Augustinum non tenuisse doctrinam de bestiis machinis? Contra putavit, animalia vita sensuum praedita esse (de civ. D. 11, 27.). Praeterea Cartesius non ut Augustinus a cogitatione sui nulla alius rei existentis idea interposita transit ad cogitationem corporis et naturae. Ex hac diversitate sequitur alia, quae pertinet ad existentiam Dei demonstrandam. Augustinus ab universa creatura corporea et incorporea transscendit ad Deum, Cartesius a sola mente, ita quidem, ut et ex idea Dei tanquam ex effectu concludat ad effectorem et ex eadem idea per se considerata existentiam supremi numinis deducat. Ontologicae argumentationis semina apud Augustinum quoque obvia sunt. Cosmologicum vero eius argumentum longe differt a Cartesiano. Augustinus enim ex mutabili creaturae conditione Deum esse probavit. Hac ex parte alter cum altero consentit, quod statuunt omnium rerum exemplaria esse in Deo. Quam rem capite quarto exponemus.

Cap. IV. De regula veritatis.

De regula veritatis quid Augustinus et Cartesius senserint, exponendum est, quod uterque scientiam sui eius fundamentum facit. Itaque regula illa ad finem perducitur doctrina de mentis sui cognitione. Augustinus quae de regula hac statuit, haec fere sunt. In soliloquiis inde a secundi libri cap. 2 hanc quaestionem tractat. Primum (ibid. 2, 4.) definit verum esse, quod ita sit, ut videatur. Reiecta hac definitione ibid. 2, 5 aliam proponit hanc: „verum mihi videtur esse id,

quod est". Deinde contendit, veritatem in disciplinis inesse. Ibid. 2, 11: „disciplina a discendo dicta est; nemo autem, quae didicit ac tenet, nescire dici potest, ac nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina". Pergit disciplinam eo describere, ut omnem disciplinam dicat inde esse veram, unde sit disciplina. Nullam vero occurere disciplinam, in qua non definitiones ac divisiones et ratiocinationes totum hoc, quod disciplina nominetur, egerint. Disciplinam definitionum, divisionum partitionumque contineri disputandi regulis s. dialectica. Per hanc omnes disciplinas habere veritatem, ipsamque per se ipsam esse veram. Ibid. 2, 11: „quisquamne igitur mirum putabit, si ea, qua vera sunt omnia, per se ipsa et in se ipsa sit veritas?" Eamque veritatem semper manere apparet (ibid. 2, 15.), „quod non solum si totus mundus intereat, sed et si ipsa veritas, verum est, et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate. Nullo modo igitur interit veritas". Secundum hanc sententiam regula veritatis est dialectica eaque sempiterna. Corpus igitur, quod recipit interitum, non est „ad liquidum" (ibid. 2, 18.) verum, sed quasi quaedam imago veritatis et aliqua imitatione verum. Quapropter Augustinus cap. 19 eiusd. libri exclamat: „crede veritati; clamat, in te sese habitare et immortalem esse nec sibi suam sedem quacunque corporis morte subduci. Avertere ab umbra tua, revertere in te". Quis non intelligit, istam veritatis regulam non coniunctam esse cum cogitatione sui nisi hac una ex parte, quod in ipsa mente sit insita proptereaque mentem sui consciam ac de se ipsa certissimam esse oportere, ut posthac regulam veritatis sibi inseminatam agnoscat? Nulli non perspicuum erit, talem cohaesionem non esse necessariam. Nam ex formali dialectica formalem modo veritatem haurimus, nulla ratione realem s. metaphysicam. At ipse Augustinus in hoc criterio veritatis non substitit. Ipse (confess. 1, 1.) confitetur, cor nostrum esse inquietum, donec requiescat in Deo. De genesi ad lit. 12, 31: „aliud est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta

conspiciat. Nam illud iam Deus est, haec autem creatura quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae quum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet. Inde est tamen, quidquid intelligit, sicut valet. Quum ergo illuc rapitur et a carnalibus subtracta sensibus illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt, quidquid etiam in se intelligendo videt". Veritas Dei (confess. 12, 25.) „nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum. Si ambo videmus, verum esse, quod dicis, et ambo videmus, verum esse, quod dico, ubi quaeso, id videmus? Nec ego utique in te nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate". Dicitur quidem in soliloq. 1, 15, priusquam Deus noscatur et anima, veritatem esse cognoscendam, per quam illi intelligantur. Quum tamen secundum Augustinum Deus sit veritas et Deum ante Deum cognoscere absurdum sit, aut Deus idem sit et veritas necesse est aut veritas dicenda sit lumen naturale a Deo creatum. Ex sententia Augustini in hac cognitione ipsam divinam substantiam non intuemur immediate in nobis (epp. 146, 4 et 5.). Opinatur Augustinus in retractation. 1, 8: „fieri posse, ut mens multa noverit, quia natura intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut, quum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. Nec sane omnes artes eo modo secum attulit ac secum habet. Nam de artibus, quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, nisi quod hic didicerit, non potest dicere. Ea vero, quae sola intelligentia capit, propter id, quod dixi, quum vel a se ipsa vel ab alio fuerit bene interrogata et recordata, respondet". Patet igitur, nos ex Augustini placito sensibus ad multa cognoscenda carere nequire; videmus praeterea mentis quandam cum intelligibilibus coniunctionem, qua si arte utamur, fiat, ut intelligibilia nobis innotescant, quae principaliter et incommutabiliter sint in Deo.

Deus est immutabilis veritas (de vera rel. 31.), „quae lex omnium artium recte dicitur“. Summa haec lex est, secundum quam ratio iudicat (de lib. arb. 2, 12.), de qua iudicare non licet. Ibi est prima sapientia (de vera rel. 31.), ubi est prima vita et prima essentia. De vera rel. 36: „cui saltem manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est, intelligit, eam esse veritatem, quae ostendit id, quod est. At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum, quod convincuntur imitari, a quo principio unum est, quidquid est, ad cuius similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus, quia naturaliter improbamus, quidquid ab unitate discedit atque in eius dissimilitudinem tendit, datur intelligi, esse aliquid, quod illius unius solius, a quo principio unum est, quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit, ut hoc omnino impleat ac sit id ipsum, et haec est veritas et verbum in principio et verbum Deus apud Deum. Si enim falsitas ex iis est, quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt, illa est veritas, quae id implere potuit et id esse, quod est illud; ipsa est, quae illud ostendit, sicut est, unde et verbum eius et lux eius rectissime dicitur. Cetera illius unius similia dici possunt, in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt; haec est autem ipsa eius similitudo et ideo veritas. Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt, ita similitudine similia sunt, quaecunque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter vera, quoniam in tantum vera sunt, in quantum principalis unius similia sunt, ea forma est omnium, quae sunt, quae est summa similitudo principii, et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est“. Quare Augustinus dicit: „qui negat ideas, infidelis est, quia negat, filium esse“. (Cf. Thom. Aq. de ver. qu. 3, art. 1.) Intelligibilia omnia, h. e. ideae (QQ. 83, Q. 46.) s. rationes „rerum omnium creandarum creatarumve in divina mente continentur“. In intellectu divino (de ord. 2, 26.) „universa sunt aut ipse potius universa, et praeter universa universorum est principium, in

quo (de quant. an. 77, Solil. 1, 1.) et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia". Cetera infra illum (confess. 7, 11.) nec omnino sunt nec omnino non sunt. „Ideae (QQ. 83, Q. 46.) sunt principales formae quaedam vel rationes rerum, quae neque oriuntur neque intereunt, secundum quas formatur omne, quod oriri et interire potest". Hae ideae (de civ. D. 12, 25.) intrinsecus efficientes causas habent de secreto et occulto naturae divinae eiusdemque creatricis arbitrio, quarum participatione fit (QQ. 83, Q. 46.), ut sit, quidquid est, quoquo modo est. Singula propriis sunt creata rationibus (ibid.), earumque tanta vis est, ut sine illis nemo possit esse sapiens. Aliter in Deo sunt ea (de gen. ad lit. 2, 6.), quae per illum facta sunt; aliter in illo sunt ea, quae ipse est. Ideae mundi (ibid. 6, 10) aliter sunt in Deo; aliter in primordialibus mundi elementis, in quibus omnia suis quaeque temporibus evolvenda tanquam in semine latent; aliter in rebus ipsis, quae ex informi materia prodierunt; aliter in seminibus, in quibus causae primordiales quasi redeunt. Certitudinem cognitionis in Deo fundatae Augustinus tantam esse existimat, ut Deum in confess. 7, 10 his verbis alloquatur: „clamasti de longinquo: imo vero ego sum, qui sum. Et audivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem, faciliusque dubitarem, vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur". Ibidem c. 11 Deum solum vere esse contendit: „id enim vere est, quod incommutabiliter manet".

Haec est doctrina Augustini de regula veritatis ontologicae, in qua nonnulla insunt, quae didicit ex Platone et Neoplatonicis, quamvis non sit negandum, Christianum philosophum summo studio illuc spectasse, ut ea illorum corrigeret placita, quibus ad pantheismum aditus pateat[1]).

1) Qua de re Ritter l. s. s. p. 417 et 418: *„seine Sätze"*, inquit, *„in welchen er das unmittelbare Sein der weltlichen Dinge in Gott ausspricht, könnten zuweilen den Anschein geben, als wäre er in pantheistischer Weise in Gefahr Gott mit der Welt zu verwechseln. Scheut er doch die Formel nicht, welche Gott als das allgemeine Sein bezeichnet, als das Sein nämlich, in welchem alles wahrhaft ist, was wahrhaft ist. Aber Gott*

Addendum videtur, quomodo haec doctrina iungatur cum principio, unde viam ad alias omnes cognitiones sibi munivit. Vinculum non arctius est illo, quod monstravimus supra in disputatione de regula veritatis logicae, excepta tamen hac una re gravissima, quod Augustinus in criterio metaphysicae veritatis reperiendo a veritate quadam metaphysica capit initium, a cognitione existentiae sui ipsius. Nexus, quem quaerimus, in eo cernitur, ut nisi animam nostram perspectam habeamus atque ab illa exorsi excedendis creaturis Dei existentiam demonstremus, nullo modo regulae veritatis metaphysicae queat esse locus, nullo firmo fundamento veritatis innotescentis principium exstructum sit, omnia scientiae obiecta huc illuc incerta vacillent et fluctuent.

Cartesius in constituenda veritatis norma exitum facit a cogitatione sui ipsius atque contendit, omnia esse vera, quae eodem modo ut cogitatio illa clare et distincte percipiantur. De methodo p. 21 ait: „quia notabam, nihil plane contineri in his verbis: ego cogito, ergo sum, quod me certum redderet eorum veritatis, nisi quod manifestissime viderem, fieri non posse, ut quis cogitet, nisi existat, credidi, me pro regula generali sumere posse, omne id, quod valde dilucide et distincte concipiebam, verum esse, et tantummodo difficultatem esse nonnullam ad recte advertendum, quidnam sit, quod distincte percipimus". Princip. phil. 1, 43: „certum est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus. Certum, inquam, quia, quum Deus non sit fallax, facultas percipiendi, quam nobis dedit, non potest tendere in falsum, ut neque etiam facultas assentiendi, quum tantum ad ea, quae clare percipiuntur, se extendit". De methodo p. 24 et 25: „quum

und Welt werden auch deutlich von ihm unterschieden. So bleibt der Unterschied bestehen zwischen Gott und Welt, wie er immer von der christlichen Lehrweise anerkannt worden war. Die Grundsätze, von welchen Augustinus ausging, sichern ihn". Quisque persuasum sibi habebit, acute perspexisse Ritterum, quod in Augustini de criterio ontologicae veritatis doctrina desideres.

enim ideae nostrae in omni eo, in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam, i. e. realitates sint atque adeo a Deo procedant, non possunt non in eo esse verae, quia in Deo falsitas ceu imperfectio esse non potest, sicut e contrario totum illud, quidquid in nobis est entis et veri, non potest nisi ab ente summo procedere, unde etiam omnia, quae in nobis vera sunt et ut talia agnoscuntur (etiam demonstrationes geometricae), ultimato non ob aliam rationem vera sunt, quam quia Deus (prima veritas) existit". Quapropter Cartesius ante omnia Dei existentiam probare studet, quoniam ex hac veritas omnis pendet, haec quoque, nihil esse verum, nisi quod valde clare et distincte percipiatur [1]). In meditat. 4 hunc in modum loquitur: „quum attendo, me dubitare s. esse rem incompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi, h. e. Dei mihi occurrit, et ex hoc uno, quod talis idea in me sit, adeo manifeste concludo, Deum etiam existere, ut nihil evidentius, nihil certius ab humano ingenio cognosci posse confidam. Iamque videre videor aliquam viam, per quam ab ista contemplatione veri Dei, in quo nempe omnes thesauri scientiarum et sapientiae absconditi, ad ceterarum rerum cognitionem deveniatur. Imprimis enim agnosco, fieri non posse, ut ille me unquam fallat. Deinde experior, quandam in me esse iudicandi facultatem, quam certe, ut et reliqua omnia, quae in me sunt, a Deo accepi; quumque ille nolit me fallere, talem profecto non dedit, ut, dum ea recte utor, possim unquam errare. Ita prorsus, quamdiu de Deo tantum cogito totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo". Et in meditat. 5 s. f.: „ita", inquit, „plane video, omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim". Hinc igitur Cartesius intelligere sibi videtur, non

1) Cf. meditat. 3, p. 16: „quam primum occurret occasio, examinare debeo, an Deus sit. Hac enim re ignorata non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse".

fieri, ut „genius aliquis malignus idemque summe potens et callidus (cf. meditat. 1.) suam industriam in me fallendo ponat"; hac tanquam praecipua causa ductus, antequam ad naturam transit, Dei realitatem probat; hinc denique ei perfecta mentis ipsius cognitio oritur. Imo eo usque Cartesius progreditur, ut in meditat. 3 dicat: „manifeste intelligo, plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, h. e. Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem, me non esse perfectum, si nulla idea entis perfectissimi in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?" Tantum igitur abest, ut Cartesius in hoc philosophandi principio: ego cogito, ergo sum, subsistat, ut in princip. philos. 1, 24 minime dubitet affirmare: „iam vero, quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos secuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectum per causas, acquiramus".

Satis elucet, Cartesius quae constituerit de criterio veritatis, simillima esse placitis Augustini. Conatus est, criterium illud quam maxime cum cogitatione sui ipsius coniungere. Haec etenim ex eius sententia simplex est mentis intuitus, quem clare et distincte percipio. Unde deducit regulam, omnia esse vera, quae clare et distincte persipiantur. Atqui clare et distincte Deum percipimus ex idea eius nobis insita. Quoniam hunc solum nostri creatorem et conservatorem intelligimus, ex eo, in quo lateant omnes scientiarum thesauri, nos et omnia alia perfectissime cognoscimus. Nihilominus idem vitii inest in Cartesii quam in Augustini ratione, qua regulam veritatis definivere; nimirum requiritur accurata et plena explicatio viae, qua ad eam perveniatur. Nam ideam nostri et Dei et fundatam in his ideis regulam veritatis mediatione vel processu oriri et Augustinus et Cartesius animadverterunt. Ea tamen, quae apud eos invenitur, descriptio media-

tionis huius, multis ex partibus secundum ipsorum placita corrigi ac perpoliri potest.

Conclusio. Quae sit huius libelli summa.

Augustinus igitur et Cartesius, ut huius opusculi summam breviter repetamus, nituntur omnem dubitationem radicitus exstinguere, principium philosophandi indagare inconcussum indubitandumque. Quo in genere quod Augustinus non facit, quippe qui scepticos solummodo refutet neque oportere dubitare dicat, Cartesius officii esse sit ait, ut, qui ordine velit philosophari, dubitatione utatur tanquam praeparatione quadam et adminiculo.

Vidimus deinde, ab utroque philosopho dubitationem vinci cogitatione sui ipsius, quae prima quaedam sit veritas extra dubitationis aleam posita.

Tum enarravimus ea, quae Augustinus quaeque Cartesius de ortu ac qualitate huius ideae excogitarunt, atque conati sumus, placita huc pertinentia colligere omnia iisque crisin adhibere, cuius norma ex ipsorum systematibus promeretur. Hanc viam ingredientes processum quendam indagavimus, quo mens qualitatem suam intelligat receptivam et spontaneam eademque extrinseca admonitione evoluta sui Deique ideam adipiscatur.

Adiecimus ea, quae apud utrumque pertinerent ad cohaerentiam ideae sui cum aliis cogitationibus ontologicis. Qua in re haec est eorum dissimilitudo, quod Cartesius mentis essentiam in cogitatione ponit, Augustinus in memoria, intelligentia ac voluntate, quodque hic ab idea sui ipsius transscendit ad ideam naturae aliorumque hominum et Dei, ille contra a cogitatione sui transit ad ideam Dei ab eaque ad ideam naturae, quamvis ideam Dei quodammodo priorem esse dicat idea sui ipsius. Similitudo et aequalitas placitorum Augustini et Cartesii de cogitatione sui ipsius quoad ortum, qualitatem cohaesionemque cum aliis cogitatis ea est, ut uterque distinguat quidem perceptiones vel phaenomena ab ipsis sub-

stantiis, neuter tamen sufficienter significet evolutionem, qua mens ad sui notitiam perducatur. Haec evolutio, hic processus in utriusque systemate inclusa et implicita est, non satis accurate, plene atque ut ita dicam, sine saltu descripta.

Denique quaesivimus, Augustiniana et Cartesiana qualis sit regula veritatis. Perspeximus, utrumque veritatis omnis certitudinem summam et perfectissimam ex Deo repetere, quamquam fatendum est, Cartesii regulam paulo accuratius quam Augustini connecti cum principio primario: ego cogito, ergo sum. At in hac quoque re desiderantur haud pauca. Minime ostenderunt, quomodo ea, quae divinitus indita nobis sint, ad influxum illum se habeant, qui ab aliis hominibus proficiscitur ad vitam animi exserendam. Sane defectus in describenda mentis vita conspicuus non parvi aestimandus est. Nihilo secius Augustinus et Cartesius miranda pro temporum suorum conditione sagacitate ingenii, summa subtilitate et acumine maximeque diligenti sui observatione multa reperierunt excogitaruntque, quae iterum iterumque consideranda, quae ex caligine ipsis offusa evolvenda quasi et effodienda sunt. Nonnulla, quae huc spectant, hoc libello significasse nobis videmur, ea maxime, quae ad Augustinum pertinent[1].

1) Plura de Augustino alias tractabimus, ita quidem, ut totam eius scientiam, praesertim placita philosophica, ordine systematico exponamus. Quo in proposito expediendo ea quoque scripta examinabimus, quae pro spuriis habentur. In doctrina autem explicanda quaeremus, quid Augustinus de philosophia veterum statuat, quae ex illa et quibus ex fontibus hauserit, ac praeterea conabimur investigare, quam vim sententiae eius et scripta apud posteros exercuerint.

VITA.

Natus sum *Ernestus Melzer* anno h. s. tricesimo quinto XI. Cal. Octobres Leisersdorf, loco in Silesia prope Aurimontium sito, patre *Joanne Georgio Melzer*, matre *Helena* e gente *Nitschke*, quos praematura morte mihi ereptos lugeo. Fidem profiteor Catholicam. Elementa literarum didici Seifersdorf in regione Aurimontana, ubi parentibus interim in summa paupertate vitam degentibus avunculus quidam meus, cui nomen est *Roensch*, benigne me per plures annos educavit tradiditque erudiendum illius loci ludimagistro *Finger*. Novem annos natus Glogoviam profectus sum, ubi pater domicilium constituerat re familiari in meliorem statum redacta. Ibi anno 1847 gymnasium Chathol. adii, quod floret rectore *Wentzel*. Cui quantum debeam gaudeo, quod occasio data est publice profitendi, neque facere possum, quin ipsius nomini adiungam nomina praeceptorum *Laurentii Mueller* et *de Raczek*, quorum hoc ipso anno egregiam erga me benevolentiam expertus sum. Anno 1854 maturitatis testimonio instructus ad almam Viadrinam me contuli, cuius civibus adscriptus primum literis philologicis ac philosophicis operam dedi. Anno 1855 ordo philosophorum illius universitatis quum in certamine literario tractandam suscepissem quaestionem, „de vi et usu utique particulae“, libellum a me de hac re scriptum praemio ornavit. Inde a fine huius anni per tres annos studia theologica tractavi atque per aliquod tempus socius seminarii regii theol. Cath. exercitationibus interfui. Anno 1858 triennio theologico absoluto minister regius t. t. supremo consilio in Borussia res sacras scholasticasque curanti praepositus, vir exc. *de Raumer*, munificentissime stipendium publicum in me contulit, quo collato aestate anni 1859 huius almae Rhenanae ordini philosophico nomen dedi. Munificentia viri exc. ministri regii *de Bethmann-Hollweg* mihi contigit, ut hucusque in hac urbe philosophiae me darem. Vratislaviae praecipue lectiones horum virorum audivi: ***Ambrosch, Baltzer, Bernstein, Braniss, Elvenich, Friedlieb, Gitzler, Haase, Iunkmann, Movers, Reinkens,***

Ritter, Stern, Westphal. Bonnae horum virorum lectionibus interfui: *Brandis, Gerkrath, Heimsoeth, Jahn, Knoodt, Loebell, Ritschl.* Quibus omnibus gratias ago debitas. Plurimum vero me debere profiteor theologis *Baltzer, Reinkens* et *Stern,* philosophis *Elvenich* et *Knoodt,* quorum et lectiones summo fructu audivi et humanitatem eximiam vario modo expertus sum. Praeterea, ut par est, animo pio sum in eos, qui studia mea beneficiis tributis quocumque modo vel adiuvarunt vel incitarunt, ac maximas quidem gratias ago notario publico Glogoviensi *Heitemeyer*, cuius in me benevolentia tanta fuit, ut ingratissimus essem, si unquam eius recordatio et memoria mihi evanesceret.

THESES.

---

1) *Teneo sententiam s. Augustini, ad recte philosophandum non oportere dubitare, sed vincere dubitationem.*
2) *Ministerium philosophiae in theologia non ita intelligo, quasi philosophia non sit libera scientia nec habeat provinciam suam ex theologia non pendentem.*
3) *Homo ultima creatura immediate a Deo posita.*
4) *Ad notionem personae philosophica ratione recte definiendam praecipue respicienda est mentis scientia sui.*
5) *Lex notionum communium differt a lege idearum.*
6) *Lex causalis originem habet in mentis vitae processu.*
7) *Eae civitatis formae, quas vocant monarchiam et rempublicam, non ita comparatae sunt, ut altera sua natura praeponenda sit alteri.*
8) *Suffragium universale non videtur aptum, quo civitatis regimen a principe legitime constituto in alium transferatur.*
9) *Schola nec a civitate nec ab ecclesia separanda est.*
10) *Horatius non fuit Platonicus, ut nuper contendit Arnold. (Cf. A. Arnold, das Leben des Horaz und sein philosophischer, sittlicher und dichterischer Character, Halle 1860.)*
11) *Non accurate dicunt, Spinozismum esse Cartesianismi veritatem.*

---

zsk ?.R.L.

Festschrift

des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier.

Zur hohen Feier der Inthronisation

Sr. Bischöfl. Gnaden des Hochwürdigsten Bischofs

Herrn

Dr. Leopold Pelldram,

Hausprälat Sr. Heiligkeit Pius IX. u. Ritter hoher Orden,

auf den Bischöflichen Stuhl von Trier

am 11. Juni 1865.

Ueber die Bedeutung der Erkenntnißlehren des h. Augustinus und des h. Thomas v. Aquin für den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft.

Eine historisch-philosophische Abhandlung

von

Dr. Jacob Merten,

Professor der Philosophie am Priesterseminar zu Trier.

Trier.

Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung.

1865.

Festschrift
des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier.

Zur hohen Feier der Inthronisation

Sr. Bischöflichen Gnaden des Hochwürdigsten Bischofs,

Herrn

Dr. Leopold Pelldram,

Hausprälat Sr. Heiligkeit Pius IX. und Ritter hoher Orden,

auf den Bischöflichen Stuhl von Trier

am 11. Juni 1865.

Ueber die Bedeutung der Erkenntnißlehren des h. Augustinus und des h. Thomas v. Aquin für den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft.

Eine historisch-philosophische Abhandlung

von

Dr. Jacob Merten,
Professor der Philosophie am Priesterseminar zu Trier.

Trier.
Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung.
1865.

Fr. Lintz'sche Buchdruckerei in Trier.

Sr. Bischöflichen Gnaden,

dem hochwürdigsten Bischofe,

Herrn

Dr. Leopold Pelldram,

Hausprälat Seiner Heiligkeit Pius IX. und Ritter hoher Orden,

als Ausdruck ehrfurchtsvoller Huldigung und treuer Ergebenheit

in tiefster Ehrerbietung

gewidmet.

Vorwort.

Der schmuckvollste Ehrenkranz, mit welchem das Priesterseminar als Pflanzstätte kirchlicher Wissenschaft und priesterlicher Tugend unsern Hochverehrten Oberhirten bei Hochdessen Inthronisation erfreuen kann, möchte wohl derjenige sein, in welchem als Perlen die Lehren der beiden großen heiligen Augustinus und Thomas von Aquin, der Hauptzierden katholischer Wissenschaft und Tugend, in ihrem Werthe für die geistigen Interessen der Jetztzeit erglänzen. Das Thema unsrer Abhandlung will derartige Perlen im theoretischen Gebiete auflesen und solchem Ehrenkranze einflechten. Mögen Seine Bischöflichen Gnaden die Tage schauen, in welchen der tugend- und ideenreiche Geist jener unbesiegten Vorkämpfer für die Wahrheit die fast erschöpfte philosophische Wissenschaft unsrer Tage zu einem neuen, vor falschen Auswüchsen geschützten und mit segenvoller Kraft erfüllten Leben erweckt und erhoben hat!

Trier, am 28. Mai 1865.

Der Verfasser.

Et ideo fortasse merito philosophi in rebus intelligibilibus divitias ponunt, in sensibilibus egestatem. Quid enim aerumniosius, quam minus atque minus semper posse fieri? Quid ditius, quam crescere quantum velis, ire quo velis, redire cum velis, quo usque velis, et hoc multum amare, quod minui non potest?

Augustin. ad Nebrid. epist. IV., 2.

Das Uebersinnliche, dessen Erkenntniß die Philosophie mit wissenschaftlicher Tendenz geschichtlich zuerst erstrebt, ist das Wesen der sinnfälligen Dinge. Was uns die Geschichte über die frühesten philosophischen Lehren der Griechen berichtet, deren rege und ebenmäßige Geistesthätigkeit so ganz geeignet war, das menschliche Ringen nach tieferen Erkenntnissen der wissenschaftlichen Richtung entgegenzuführen, bezeugt nur einander überbietende Versuche, die Weise, in welcher der Mensch das Wesen jener Dinge erkennen könne, ausfindig zu machen, und darum bloße Hinleitungen zu Platon, der das begriffliche Denken ein für allemal als diejenige geistige Thätigkeit fixirte, in welcher das Bleibende und wahrhaft Seiende d. h. das Wesen der Dinge erkannt werde. Die Wahrheit, für welche alle bedeutenden Erzeugnisse des philosophirenden Menschengeistes einstehen: daß der Weise, in welcher man das Verständniß über die Natur der Dinge erziele, das Verständniß selbst entspreche, leuchtet aber auch schon bei jenen Erstlingsversuchen durch. Die älteren Jonier ließen sich beim Philosophiren von den Naturerfahrungen, die sich auf die Sinneswahrnehmungen gründeten, leiten; und ihr Philosophem bestimmte das Wesen der Dinge als eine materielle Umsetzung eines in sich kräftigen Urstoffes. Die Pythagoräer richteten als Mathematiker ihr Hauptaugenmerk auf die Zahl (als Ausdruck des Maaßes), von welcher sie sowohl das menschliche Erkennen, als die wirklichen Dinge beherrscht glaubten, welche sie daher

auch, mit der symbolischen Bedeutung des Unbegrenzten und Begrenzten, für das Wesen der Dinge und somit letztre für bloßes Maßverhältniß hielten. Die Eleaten legten auf das abstrahirende Denken alles Gewicht; und die Dinge schrumpften ihnen unter der alles Mannigfaltige ausscheidenden Macht dieses Denkens auf ein Alleines, welches sie das Seiende nannten, zusammen. Die jüngeren Jonier wollten dem Seienden der Eleaten und der durch die Sinneswahrnehmung aufgenöthigten und von den älteren Joniern behaupteten Vielheit der Naturdinge gleichlautende Rechnung tragen; und das Wesen der Dinge gestaltete sich ihnen zu einem Complex, in welchem das Ewige (das Seiende) vier Naturelemente oder unzählige einfache nicht qualitativ verschiedene Körperchen (Atome) waren, entweder selbst mit Kräften zu den verschiedenen Verbindungen und Auflösungen ausgerüstet, oder von einem mechanisch wirkenden selbständigen Geiste bewältigt. Sokrates endlich, der Sophisten scharfer, aber gerechter Gegner, vindicirte zwar dem abstrahirenden Denken vorzüglich nur die unwandelbaren ethischen Normen, welche dem vielgestaltigen menschlichen Leben Regel und Ordnung verleihen sollten, als Gegenstand zu Begriffserklärungen, jedoch nur überleitend zu der nun umfassenderen Gehalt gewinnenden Geschichte; denn Platon schon, das begriffliche Erkennen an sich in bedachtsame Erwägung ziehend, fügte den im Geiste des Sokrates angestellten ethischen Betrachtungen die begriffliche Erforschung der Naturdinge hinzu und gab dadurch dem begrifflichen Erkennen Anweisung auf das ganze philosophische Gebiet, so daß dasselbe in seinen Augen sogar zur Erkenntniß des wahrhaft Seienden als der ewigen allgemeinen Wesensnormen aller Sphären des Existirenden das Mittel ward. Da Platon aber dem allgemeinen Begriffe entsprechend auch das Wesen der Dinge in sich allgemein faßte, gingen Allgemeines und Individuelles für die Dinge in zwei von einander geschiedene Sphären, in ein Jenseits von Ideen, welche im Diesseits der Materie nur getrübt sich abbilden könnten, auseinander. Jedenfalls jedoch gründete sich mit Platon die bewußte Erkenntniß des Wesens eine bleibende Stätte in der Philosophie; und es handelte sich nur darum, das Mangelhafte an der von Platon aufgestellten Lehre zu verbessern, das noch Fehlende zu entdecken und eine allseitige Entwicklung der Philosophie einzuleiten. In diese Richtung ging zuerst Aristoteles ein, der, wie kein Anderer unter den Griechen, die Geistesblicke des Platon

den Gesetzen und Formen des empirischen Denkens entsprechend zu machen, und das übersinnliche Wesen mit dem veränderlichen Sinnfälligen in innigen Zusammenhang zu bringen verstand. Wie mannigfach und verschieden aber auch alle fernere philosophische Bestrebungen sich gestalteten, dieselben legen fortwährend Zeugniß für die Regel ab: wie die Erkenntnißlehre, so die Philosophie.

Soll diese Regel etwa bloß für die einzelnen Systeme der Philosophie Geltung haben? Soll dieselbe nicht auch für die Philosophie als geschichtliches Ganze von Bedeutung sein? Zur Beantwortung dieser Frage glauben wir die historisch-philosophische Nachweise liefern zu können, daß die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre bezüglich der philosophischen Forschungen ihrer Nachwelt die Bezeichnung eines causalen Princips verdiene, jedoch eines solchen, welches durch die Erkenntnißlehren der Vorzeit bedingt sei, und in diesem Bedingtsein den letztern das Mitprincipsein vermittle. Einer höheren Anforderung vermeinen wir aber hierbei auch nicht entsprechen zu sollen. Denn der erkenntnißtheoretische Keim für die historische Entwicklung der Philosophie müßte eigentlich in der Platonisch-Aristotelischen Erkenntnißlehre gesucht werden, wäre dieser Keim, in der Geistesnacht des Heidenthums geboren, nicht ein verkümmerter und kranker gewesen, der, wie die Geschichte zeigt, als solcher nicht die Grundlage der künftigen Entfaltung der Philosophie sein sollte. Mußte derselbe nun doch, aber als lebenskräftiger und gesunder, seiner ursprünglichen Bestimmung dienen, so zählte er erst für die wirkliche Entwicklung von dem Momente der Regeneration an, und dieser Moment datirt von der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre her, welche darum auch die zum Principsein wahrhaft befähigte Erkenntnißlehre ist. Insofern dagegen letztre den Platonisch-Aristotelischen Keim aufgenommen haben mußte, um Princip zu sein, kann sie selbst nicht als ursprüngliches, sondern nur als ein durch das ursprüngliche vermitteltes Princip der Entwicklung angesehen werden, welches durch seine Qualität des Principseins zugleich dem ursprünglichen Keime die Theilnahme an der principiellen Thätigkeit zumittelt.

Die Nachweise nun, daß die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre ein solches beziehungsreiches Princip für die philosophischen Forschungen der Vor- und Nachzeiten sei, wollen wir in gegenwärtiger Abhandlung zu führen suchen, und zu dem Zwecke zuerst die Er-

kenntnißlehren des h. Augustinus und des h. Thomas von Aquin in ihre Grundelemente zerlegen, um in jenen das Erkenntnißtheoretische des Platon und des Aristoteles und ihr eigenes Verhältniß zu einander aufzufinden, und sodann die Relation der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre zu den philosophischen Bestrebungen der Neuen Zeit in Untersuchung ziehen.

I.

Die Erkenntnißlehre des h. Augustinus ist christlich-platonisch, die des h. Thomas christlich-aristotelisch und augustinisch.

1. Der h. Augustinus lehrt die Erkenntniß des Uebersinnlichen, indem er den Weg angibt, auf welchem wir zur Erkenntniß des Wahren gelangen können. Der zur Erkenntniß des Wahren führende Weg ist ihm identisch mit demjenigen, der uns zur Erkenntniß des Unwandelbaren hinleitet; denn das Wahre bleibe sich selbst gleich und zeichne sich durch seine Unwandelbarkeit aus. Unwandelbares nun, so lehrt Augustinus, erreichen wir nicht mit den Sinnen; denn das Sinnfällige verändert sich ohne Unterlaß, ist fortwährend im Werden begriffen. Dazu kommt, daß der Mensch hin und wieder, wie im Schlafe oder im Wahnsinne, Sinneseindrücke erleidet, als rührten sie von anwesenden körperlichen Dingen her, und doch vermag derselbe mit den Sinnen nicht zu entscheiden, daß ihm bloße Bilder vorschweben, so daß gesagt werden muß, das Urtheil über Wahrheit ruhe nicht in den Sinnen. Wollen wir also die unwandelbare Wahrheit erkennen, so müssen wir uns von der körperlichen und sinnfälligen Welt abwenden, das Gebiet der Sinnesthätigkeit verlassen und uns auf das geistige, welches sich in unserm Innern findet, begeben [1]).

[1]) Omne quod corporeus sensus adtingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur: velut cum capilli capitis nostri crescunt, vel corpus vergit in senectutem, aut in juventam efflorescit, perpetuo id fit, nec omnino intermittit fieri. Quod autem non manet, percipi non potest: illud enim percipitur quod scientia comprehenditur. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis. Sed ne quis dicat esse aliqua sensibilia eodem modo semper manentia, et quaestionem nobis de sole atque stellis afferat, in quibus facile convinci non potest; illud certe nemo est, qui non cogatur fateri, nihil esse sensibile quod non habeat simile falso, ita ut internosci non possit. Nam ut alia praetermittam, omnia quae per corpus sentimus, etiam cum ea

Das Erkennen des Wahren geht in ähnlicher Weise vor sich, wie das Sehen des Sinnfälligen. Zum Sehen ist erforderlich, einerseits ein gesundes Auge, welches hinblickt und dann sieht, andrerseits ein sinnfälliger Gegenstand und die leuchtende Sonne, durch deren Licht der Gegenstand beleuchtet und das Gesehenwerden desselben ermöglicht wird. So ist auch zum Erkennen des Wahren erforderlich: von Seiten der Seele ein gesundes Auge, welches der Geist (mens) ist, wenn derselbe von seiner sittlichen Verkommenheit, in der er für das Uebersinnliche wenig Empfänglichkeit hat, befreit worden, das Hinblicken (die Sehkraft) dieses Auges, die Vernunft (ratio), und endlich das Schauen (visio); von Seiten des zu Erkennenden das Gegenständliche z. B. die Beweise der Wissenschaften, und das Licht, in welchem das Gegenständliche als Wahres erglänzt und geschaut werden kann; auch Gott ist Gegenstand des Erkennens d. h. des Schauens, aber in anderer Weise, als die wissenschaftlichen Beweise, die nur im Lichte des erleuchtenden Gottes erkannt werden. Die Schauung ist die Erkenntniß der Seele, das Product des Erkennenden und dessen, welches erkannt wird [1]).

non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tanquam prorsus adsint, vel in somno, vel in furore. Quod cum patimur, omnino utrum ea ipsis sensibus sentiamus, aut imagines sensibilium sint, discernere non valemus. Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non judicium veritatis constitutum in sensibus. Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et ejusdem modi est, quae non habet imaginem falsi, a qua discerni non possit, tota alacritate converti. De divers. quaest. octog. tr. quaest. IX.

[1]) R. Promittit enim ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est adspectus. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere: aut item hoc est adspicere, quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat. Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium jam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo. etc. . . Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat? A. Ut adspiciat. R. Adspectus animae, ratio est: etc. . . Jam adspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis adspectus, etc. . . . Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat, atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest. etc. . . Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia

Gott ist die Eine Wahrheit, welche alles unveränderliche Wahre enthält und Allen, welche das unveränderliche Wahre schauen, wie ein in wunderbaren Weisen geheimes und öffentliches Licht gegenwärtig ist [1]). — Als eine Hinleitung der Vernunft zur Schauung ist die ratiocinatio (das discursive Denken) zu betrachten. Die Schauung selbst heißt auch Wissen [2]).

Wer wird durch diese grundzügliche Erkenntnißlehre nicht sogleich an Platonisches erinnert? Auch Platon lehrt, daß wir mittelst der Sinne nur rastlos Entstehendes und Vergehendes erfassen, und daß unsre Begriffe von dem Wesenhaften der Dinge zurückzuführen seien auf eine ursprüngliche Erkenntniß des unveränderlichen, sich selbst ewig gleichen, übersinnlichen Wesens, welche dadurch zu Stande komme, daß die reine vernünftige Seele dieses Wesen, die Ideen, im Jenseits anschaue [3]); nur macht Platon dieses Jenseits der Dinge zu einer

---

etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, intelligitur, et quod cetera facit intelligi. Soliloq. lib. I, cap. 6, No. 12 et 13; cap. 8, No. 15.

[1]) Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? De liber. arbit. lib. II, cap. 12, No. 33. Jam ipsa veritas Deus est; ibid. cap. 15, No. 39.

[2]) Sed recte ista fortasse ratiocinatio nominatur, ut ratio sit quidam mentis adspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est adspectus illius per ea quae adspicienda sunt motio. Quare istâ opus est ad quaerendum, illâ ad videndum. Itaque cum ille mentis adspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur: cum autem non videt mens, quamvis intendat adspectum, inscitia vel ignorantia dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui adspicit videt, quod in tenebris facillime animadvertimus De quant. animae cap, 27, No. 53.

[3]) Quapropter Plato imaginibus, ut assolet, rem persequens ideas tanquam in alio mundo existere, neque tam cogitari quam mente pura adspici, iisque omnium sensibilium causas atque rationes contineri et ipsas etiam vita et motu atque intellectu praeditas esse docet, cfr. Phaedr. p. 247 C, Tim. p. 28 A, 51 D sqq., Phaed. p. 83 B, Sophist. p. 248 E, de Rep. VI, p. 509 D, VII,

anderen Welt, während Augustinus dasselbe zum Zweck des Erkennens in das Innere der Seele versetzt. Augustinus selbst spricht den Platonikern gerade deswegen ein besonderes Lob, weil sie dasjenige, was mit dem Geiste erblickt werde, von demjenigen, was mit den Sinnen erfaßt werde, genau unterschieden und denselben Gott, durch welchen Alles geworden, auch das Licht der Geister zur Bereitung der Kenntniß von Allem sein ließen [1]). Ja an jener Stelle, wo Augustinus in das Verständniß dessen, was Platon Ideen nennt, einführen will, verwebt er das Platonische so innig mit seiner eigenen Denkweise, daß Augustinisches und Platonisches ganz in einander aufgegangen zu sein scheinen [2]).

---

p. 517 B, al... Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta, auct. H. Ritter et L. Preller. 1857, editio sec. pag. 233.

[1]) De civit. Dei lib. VIII, cap. 7...

[2]) Ideas Plato primus appellasse perhibetur: non tamen si hoc nomen, ante quam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae: sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt etc. .. Sed de nomine hactenus dictum sit: rem videamus, quae maxime consideranda atque noscenda est, in potestate constitutis vocabulis, ut quod volet quisque, appellet rem quam cognoverit. — Ideas igitur Latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum et verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγοι appellantur, non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque immutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa retionalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse ideona: id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecunque in suo genere propriâ quadam naturâ continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse. Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente

Ueberhaupt gelten dem Augustinus die Platoniker mehr als die Bekenner jeder anderen philosophischen Richtung; er bemüht sich angelegentlichst, auseinanderzusetzen, daß die Platoniker sich in ihren physischen, dialectischen und ethischen Lehren vor allen anderen Philosophen auszeichnen [1]); er sagt, daß sie die übrigen Philosophen an Ansehen übertroffen hätten und der Wahrheit näher ständen, als jene [2]); und wenn er auch anerkennt, daß Aristoteles ein Mann von ausgezeichnetem Geiste sei, so setzt er doch denselben dem Platon nach [3]) und macht sonst wenig Aufhebens von seinen Philosophemen [4]).

Wenn Augustinus die Platoniker bloß als der Wahrheit näher Stehende preist, so läßt sich erwarten, er werde aus der Platonischen Philosophie nicht solches aufgenommen und beibehalten haben, was in sein christliches Bewußtsein, das eben der Wahrheit theilhaft war, Trübung hätte bringen können. Zur allgemeinen Rechtfertigung dieser

---

Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est. Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique inquantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucis simis videre quod verum est. De divers. quaest. octog... trib., quaest. XLVI.

[1]) De civit. Dei lib. VIII, cap. 6—8.

[2]) Ibid. lib. XI, cap. 5.

[3]) Ibid. VIII, cap. 12.

[4]) Contra Julian. lib. V, cap. 14; Confess. lib. IV, cap. 16. — Durch die retract. lib. I, cap. 1. No. 4: „Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos seu Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit: praesertim quorum contra errores magnos defendenda est Christiana doctrina“ will der h. Augustinus allerdings das Lob, welches er früher dem Platon und dessen Anhängern gespendet, in hohem Maße herabgesetzt wissen. Das Ansehen aber, welches die Platoniker bei Augustinus in den jener Retractation vorangehenden Zeiten genossen haben, und unter dessen Einfluß letzterer seine Erkenntnißlehre aufgestellt, konnte doch durch jene Retractation factisch nicht mehr rückgängig gemacht werden; und eben auf dieses Ansehen kommt es hier an. Uebrigens enthält diese Erkenntnißlehre auch nichts, was Augustinus am Abende seines Lebens zurückgenommen, oder welches zurückzunehmen er Grund gehabt hätte.

Erwartung möchte schon obige Stelle de divers. quaest. XLVI ausreichen, da aus derselben gewiß kein für das religiöse Bewußtsein Augustin's ungünstiger Reflex der Platonischen Ideenlehre, welche sowohl in die Erkenntnißlehre als in die Philosophie Platons auf's tiefste eingreift, zu entnehmen ist. Im Interesse unsrer Abhandlung soll aber im Besonderen hervorgehoben werden, daß Augustinus in Betreff des Erkennens des Uebersinnlichen gegen einiges Platonische sich ausdrücklich verwahrt hat. Derselbe weist sowohl die Annahme Platons ab, daß die menschlichen Seelen bereits vor dem gegenwärtigen Leben existirt und in dieser Präexistenz die Ideen geschaut hätten, als die damit in Verbindung stehende, daß unsre dermalige Erkenntniß des Uebersinnlichen nichts andres, als eine Erinnerung an dasjenige sei, dessen die menschliche Seele in ihrer Präexistenz durch die Schauung der Ideen inne geworden [1]). Wir gelangen damit zu dem Resultate, daß Augustinus aus der Erkenntnißlehre P l a t o n s als fundamentalen Reinertrag nur die beiden Grundgedanken aufzuweisen hat: durch unsre Sinnesthätigkeit erfassen wir bloß Entstehendes und Vergehendes, d. h. Veränderliches; durch Schauung des Uebersinnlichen, d. h. des unveränderlichen Seienden, gewinnt unser Geist die Erkenntniß des letztern. Wenn aber Augustinus den N e u p l a t o n i k e r n, welche eine durch Emanation bestehende Verbindung zwischen Gott und den Geistern annahmen, darin zustimmt, daß Gott zum Zwecke der Erkenntniß das Licht der Geister sei, so theilt er doch jene Emanationsverbindung nicht mit ihnen, sondern sucht die Erleuchtung der Geister durch Gott im christlichen Sinne zu bestimmen, gemäß welchem von einer Theilnahme an dem göttlichen Lichte, ohne eine solche am göttlichen Wesen, Rede sein kann. Für jene Erleuchtung in concreto findet er Zeugniß in der h. Schrift, welche einerseits den g ö t t l i c h e n L o g o s als d a s L i c h t, welches e r l e u c h t e t

[1]) Retract. lib. I, cap. 8, No. 2: In quo libro (sc. de animae quant. cap. 20) illud quod dixi, omnes artes animam secum adtulisse mihi videri: nec aliud quidquam esse id quod discitur (dicitur) discere, quam reminisci ac recordari, non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel hic in alio corpore, vel alibi, sive in corpore, sive extra corpus, aliquando vixisse: et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. Ibid. cap. 4, No. 4: Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni, vel talibus visum est.

jeden Menschen, der in diese Welt kommt, bezeichne, und andrerseits zwischen dem Lichte in Johannes und dem Lichte Christi so unterscheide, daß die intellectuelle Seele des Johannes sich nicht das Licht sein könne, sondern nur durch Theilnahme an dem wahren Lichte eines Anderen leuchtend erscheine, desjenigen, für welchen Johannes das Zeugniß: nos omnes de plenitudine ejus accepimus, ablege [1]). Daher ist es Augustinus auch Gott, der Logos, in welchem der menschliche Geist das Wahre schaut [2]).

Aus der vorhergehenden Exposition ergibt sich, daß die Augustinische Erkenntnißlehre als Grundelemente Platonisches und Christliches enthält, und daß diese Elemente in ihr so miteinander verbunden sind, daß das Platonische durch das Christliche gereinigt, veredelt und vervollkommnet erscheint.

Es möchte aber noch die Rücksicht der Vervollkommnung die Beantwortung der Frage: wie Augustinus das Schauen Gottes und des Wahren in Gott verstehe, erheischen; denn lehrt Augustinus ein wirkliches Schauen Gottes und des Wahren in Gott selbst, dann könnte von einer Vervollkommnung des Platonischen durch Christliches keine Rede sein, weil nach dem klaren Ausspruche der h. Schrift: Deum nemo vidit unquam (Joan. 1, 18.) nicht angenommen werden darf, es sei dem menschlichen Geiste während des gegenwärtigen irdischen Lebens gegeben, Gott selbst zu schauen. Erledigen wir also diese Frage.

Die Schriften Augustins lassen über dessen christliches Verständniß des Schauens Gottes und des Wahren in Gott keinen Zweifel bestehen. In seiner epistola CXLVII gibt Augustinus die Lösung des scheinbaren Widerspruches zwischen jener Stelle Joan. 1, 18 und der anderweitigen Mittheilung der h. Schrift, daß Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Michäas, Isaias ꝛc. Gott geschaut haben, gestützt auf eine Erklärung des h Ambrosius, kurz in folgenden Worten: Discretum est quippe quomodo dictum sit, Deum nemo vidit umquam, et quomodo Deum justi antiqui viderint. Sed illud propterea dictum est, quoniam Deus naturâ invisibilis est. Illi autem ideo viderunt, quicumque Deum viderunt, quia cui voluerit, sicut voluerit, apparet ea specie, quam voluntas elegerit, etiam latente naturâ (cap. 7). Nehmen wir zur Erläuterung aus cap. 9 hinzu: visus enim, sicut ille (Ambrosius)

[1]) De civit. Dei lib. X, cap. 2.
[2]) De magist. cap. 11, No. 38; cap. 12, No. 40.

ait, ad utrumque referendus est, id est et ad oculos et ad mentem; so ist aus jenen Worten zu entnehmen, daß es dem h. Augustinus eine ausgemachte Sache war: Gott selbst, seiner Natur nach unsichtbar, werde von dem Menschen hienieden nicht geschaut, weder mit dem leiblichen, noch dem geistigen Auge; geschaut werde Gott nur, insofern er, ohne mit seiner Natur hervorzutreten, unter einer ihm beliebigen Gestalt erscheine und sich kund thue. Diese Deutung findet ihre volle Bestätigung, wenn in cap. 9 gesagt wird: Hujus enim desiderii sui flammam sanctus Moyses fidelis famulus ejus ostendit, ubi ait Deo, cum quo ut amicus facie ad faciem loquebatur, Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum. Quid ergo? Ille non erat ipse? Si non esset ipse, non ei diceret, ostende mihi temetipsum, sed, ostende mihi Deum: et tamen si ejus naturam substantiamque conspiceret, multo minus diceret, ostende mihi temetipsum. Ipse ergo erat in ea specie, qua apparere voluerat; non autem ipse apparebat in natura propria, quam Moyses videre cupiebat. Ea quippe promittitur sanctis in alia vita. Unde quod responsum est Moysi, verum est, quia nemo potest faciem Dei videre et vivere; id est nemo potest eum in hac vita videre vivens sicuti est. Nam multi viderunt, sed quod voluntas elegit, non quod natura formavit. — Somit muß angenommen werden, Augustinus verstehe unter dem Schauen Gottes und des Wahren in Gott nicht ein Schauen Gottes und des Wahren in Gott selbst, sondern ein Schauen des erscheinenden Gottes und des in der Erscheinung Gottes miterscheinenden Wahren des Gegenständlichen, wie denn auch, nach Augustin's eigener Aeußerung, die Beweise der Wissenschaften als wahr erkannt werden sollen, insofern dieselben von ihrer eigenen Sonne, von Gott, in's Licht gesetzt sind [1]). Wenn also Gott bei Anwesenheit wissenschaftlicher Beweise in dem menschlichen Geiste eine Erscheinung bewirkt, welche ihn selbst manifestirt und die Wahrheit jener bekundet, so werden die Beweise von dem Geiste nicht wahrgenommen, ohne daß sie in ihrer Wahrheit und, da diese Wahrheit mit der Erscheinung Gottes verbunden ist, in Gott geschaut werden. Und konnte Moses in der äußeren Erscheinung Gott erkennen, warum sollte denn nicht auch der Geist

[1]) Ergo et illa, quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse, nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Siehe S. 6, Note.

des Menschen in seinen innern Erscheinungen Gott erkennen können? Daher sind die in der klassischen Stelle (Soliloq. lib. I. etc., siehe S. 5—6, Note) vorkommenden Worte: ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi so zu verstehen: obgleich Gott an sich unsichtbar ist, so gibt er sich doch dem menschlichen Geiste in solcher Weise kund, daß in dieser Kundgebung ein Dreifaches zu unterscheiden ist: ein als wahr zu Erkennendes (quod est), eben dieses zu Erkennende in der wirklichen Situation erkannt zu werden (quod intelligitur), und die Erscheinung Gottes, welche das zu Erkennende in jene Situation versetzt (quod cetera facit intelligi). An diesem Dreifachen hält Augustinus als Bedingungen der Erkenntniß des Wahren fest. Dasselbe ist unschwer auch dort zu finden, wo er zu zeigen sucht, wie ein Schüler unter der Anleitung seines Lehrers zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt: nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas (erstes Requisit: quod est), quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint, tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem (drittes Requisit: quod cetera facit intelligi) pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint (zweites Requisit: quod intelligitur) laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur (De Magistro cap. 14, No. 45). Wer ist aber der eigentliche Lehrer? Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, id est, intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem: docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus D e o i n t u s p a n d e n t e manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset (ibid. cap. 12, No. 40). Noch näher wird der eigentliche Lehrer bezeichnet: Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id

est, incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis: ut neque hujus, quae foris est, lucis vitium est quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus ostendat (ibid. cap. 11, No. 38).

Mit Rücksicht auf diese Verständigung und noch anderweitige ergänzende Aeußerungen Augustins glauben wir die Augustinische Erkenntnißlehre in folgende Fassung bringen zu dürfen: Im Erkenntnißleben des Menschen sind zwei Sphären zu unterscheiden: eine untere und eine höhere. Der unteren gehören zwei Schauungen an: die visio corporalis und visio spiritalis. Erstere vollzieht sich durch die Sinne, wenn dieselben mit einem Körperlichen in Berührung kommen, und ist auf dieses Körperliche gerichtet; letztere ist innerlicher, geistiger Natur und geschieht durch die Bilder, welche die Seele in ihr selbst von dem Körper in dem Augenblicke macht, wann der Körper von dem Sinne berührt wird, und ohne welche keine bestimmte Empfindung stattfindet; jene kommt nicht zu Stande, ohne daß zugleich diese eintritt; und man unterscheidet sie erst, wenn sich der Sinn vom Körper abgezogen hat, so daß nun blos im geistigen Innern gefunden wird, was durch den körperlichen Sinn geschaut wurde; dagegen kann die spiritalis visio ohne die visio corporalis eintreten, wenn nämlich die Bilder abwesender Körper im geistigen Innern erscheinen und daraus neue producirt werden; jene steht somit höher, als diese, gleichsam in der Mitte zwischen der visio corporalis und der visio intellectualis, indem sie noch auf die letztere angewiesen ist, um beurtheilt zu werden, während die visio intellectualis jener nicht bedarf [1]). Die beiden Schauungen der unteren Sphäre gelten dem Veränderlichen, die visio intellectualis aber ist Schauung des Unveränderlichen und gehört der höheren Sphäre an. In dieser befindet sich der Geist (mens) als Auge zum Schauen der Wahrheit, der letzteren entgegenblickend als Vernunft (ratio), dieselbe erreichend in der visio, welche die Erkenntniß (intellectus) ist. Die Wahrheit bietet sich aber dem Geiste zur Schauung dar durch Gott, und zwar den Logos, der ihn mit der steten Bereitschaft, das Reich der Wahrheit zu öffnen und zugänglich zu machen, fortwährender

[1]) De Genes. ad litt. lib. XII. cap. 24, No. 51.

Anwesenheit würdigt. Sobald sich im Geiste auf eine äußere Veranlassung hin ein Erkenntnißmateriale einstellt, bewirkt der Logos, die Wahrheit an sich, in jenem eine Erscheinung Seiner, in welcher das Wahre des Erkenntnißmateriale miterscheint, in dem sodann das letztere als Wahres erkannt wird. Nach dem Maaße seiner moralischen Würdigkeit vermag der Geist mit der Vernunft das Erkenntnißmateriale als Wahres und zugleich den Logos selbst, so wie sich derselbe mitoffenbart, zu erfassen, zu schauen. Die Erkenntniß ist das Product jener göttlichen Erscheinungen und des zu ihnen hinblickenden Geistes. Die Offenbarung der Wahrheit geschieht auf untrügliche Weise; nur die unsittliche Stimmung des Geistes, welche dessen Empfänglichkeit für das Uebersinnliche herabsetzt, trägt die Schuld, wenn Wahres nicht erkannt wird. Die im bloßen Erkenntnißmateriale beschlossenen Acte sind vorbereitende Bedingungen dazu, daß die Schauung eintreten könne. Jenes Materiale kann nur noch das Erzeugniß entweder des Geistes und desjenigen Gegenstandes, der erkannt werden soll, oder des Geistes allein sein, wenn dieser nämlich sich selbst erkennt. Ein solches Erzeugniß aber gibt es [1]). Die Selbsterkenntniß führt als intima scientia schon Gewißheit und Wahrheit mit sich [2]).

Diese Erkenntnißlehre ist von den zwei Hauptgedanken getragen: der menschliche Geist erkennt das Uebersinnliche, indem er dasselbe s c h a u t; er schaut das Uebersinnliche i n G o t t, insofern Gott als die Wahrheit e r s c h e i n t. Wie ist es um die Tragweite dieser erkenntnißtheoretischen Gedanken bestellt? Für uns, die wir am Eingange der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie stehen, hat die Beantwortung dieser Frage ein besonderes Interesse. Wenn wir mit betrachtender Reflexion erkennen, so wollen wir über ein vorläufig Erkanntes

---

[1]) Primo itaque manifestum sit, posse fieri, ut sit aliquid scibile, id est, quod scire possit, et tamen nesciatur: illud autem fieri non posse, ut sciatur quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est, quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa est. Erat autem sibi ipsa noscibilis, et ante quam se nosset: sed notitia sui non erat in ea, cum se ipsa non noverat. Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit: quia non minus se novit quam est, nec alterius essentiae est notitia ejus, non solum quia ipsa novit, sed etiam quia se ipsam, sicut supra diximus. De Trinit. lib. IX. No. 18.

[2]) Vgl. ibid. lib. XV, No. 21.

ein Verständniß gewinnen. Stellen sich im Verlaufe der Betrachtung bezüglich jenes Erkannten begründete und von Gewißheit begleitete Erkenntnisse ein, so erlangen wir von demselben ein wahres Verständniß, welches die vorläufige Erkenntniß so weit umfaßt, als die Kraft der in Anwendung gebrachten Principien reicht. Hierbei findet allerdings ein Schauen Statt: es werden die begründenden Erkenntnisse, die vorläufige Erkenntniß und die Verbindung dieser mit jenen geschaut, wie wir denn auch rücksichtlich der nun verstandenen Sache sagen, daß wir sie einsehen. Die von Augustinus vorgeführten Erkenntnißvorgänge der wissenschaftlichen Beweise und des Unterrichtetwerdens gehören solcher betrachtenden Reflexion an. Unstreitig ist derartiges Erkennen empirischer Natur. Es muß demnach gesagt werden, daß die Erkenntnißlehre des h. Augustinus in der Darlegung des geistigen Erkennens als solchen Schauens eine empirische Richtung hat. Aber auch die Erkenntnißvorgänge, welche diesem Schauen vorhergehen und dasselbe bedingen, sind empirischer Art, weil sie entweder selbst ein Schauen sind (die visio corporalis), oder unmittelbar aus Schauen herrühren (visio spiritalis), oder aus unmittelbarem Verkehr mit den Dingen selbst (das ursprüngliche Erkennen des Geistes über äußere Dinge und sich selbst) entsprungen sind. Es muß daher die empirische Richtung der Augustinischen Erkenntnißlehre auch noch über diese, von ihr mit empirischem Character bedachten Erkenntnißvorgänge ausgedehnt werden. Sehen wir weiter zu! Unsere innere Erfahrung bestätigt nicht, daß mit dem Schauen der principiellen und gewissen Erkenntnisse das Bewußtsein, in denselben erscheine das specielle urgründliche Uebersinnliche und Gott, verbunden ist. Wohl aber ergibt sich in der Philosophie, wenn dieselbe nämlich von Gott, als dem Sein schlechthin, zu der Creatur, als dem von Gott hervorgebrachten Sein, herabsteigt, die Erkenntniß, daß alles Creatürliche, auch das Erkennen, ein Aehnliches von Gott ist, und daß somit Gott und das ihm angehörige Uebersinnliche im Abbildlichen geschaut werde, wenn die principiellen und gewissen Erkenntnisse geschaut werden. Denn ist Gott das Sein schlechthin, außer welchem es kein anderes Sein, als solches gibt, welches von ihm hervorgebracht wurde, so ist Gott der absolute Maßstab, an welchem alles Existirende, folglich auch das Erkennen, zu bemessen ist. Gott selbst hat keinen anderen Maßstab für Seiendes, als sich selbst, weil er eben das Sein selbst ist. Das von ihm Hervorzubringende muß mithin ihn darstellen,

kann aber als Hervorzubringendes und insofern als Nichtgöttliches, nicht ein Gleiches, sondern nur ein Aehnliches von ihm sein. Daraus folgt, daß das natürliche Erkennen Schauen ist, denn eben im Schauen als Erfassen reflectirt sich das mit der Identität des göttlichen Wesens und des göttlichen Erkennens gegebene unmittelbare Innesein; daß im creatürlichen Erkennen ein Wesen erfaßt wird, denn das göttliche Wesen ist es, welches mit dem göttlichen Erkennen identisch und seiner selbst unmittelbar inne ist; daß auch die principiellen Erkenntnisse des creatürlichen Erkennens geschaut werden, denn das göttliche Wesen ist, wegen seiner Identität mit dem Erkennen, durch das Erkennen auch desjenigen unmittelbar inne, was dem Erkennen selbst angehört; weil nun die Erkenntnißprincipien des creatürlichen Erkennens ein Aehnliches von dem im göttlichen Erkennen Enthaltenen sein müssen, so werden dieselben gleichfalls geschaut werden. Da das mit dem Erkennen identische Wesen in Gott es ist, welches seiner auf die unmittelbarste Weise inne ist, so wird auch von der Creatur nur dasjenige Wesen geschaut werden, welches mit ihrem Erkennen identisch ist. In welcher speciellen und mannigfaltigen Weise sich die göttliche Identität des Wesens und Erkennens in der Creatur reflectiren mag —, denn der Creatur, als Nichtgöttlichem, kann nicht die göttliche, sondern nur eine solche Identität zukommen, welche sich zwischen dem außereinander Seienden und somit Verschiedenen vollzieht und im Allgemeinen als Uebereinstimmung des Erkennens mit dem Objecte zu characterisiren ist — immerhin ist es nur ein creatürliches Wesen, mit welchem das creatürliche Erkennen in Identität stehen kann, und welches demnach von der Creatur geschaut wird. Ein Schauen des göttlichen Wesens selbst, wie auch der mit dem göttlichen Wesen identischen Ideen selbst, steht der Creatur nicht zu. Göttliches wird nur, insofern es im Creatürlichen ein Aehnliches seiner darstellt, d. h. in seinem Abbildlichen, von der Creatur geschaut werden können. — Vergleicht man mit diesem Philosophem den zweiten der Hauptgedanken der Augustinischen Erkenntnißlehre: der menschliche Geist schaut das Uebersinnliche in Gott, insofern Gott als die Wahrheit erscheint; so wird man zwischen beiden darum Einklang finden, weil eben die Erscheinung, in welcher Gott als die Wahrheit offenbar wird, ein creatürliches Abbildliches von ihm sein, und somit Gott und das andere Uebersinnliche im Abbildlichen geschaut werden soll. Aber gerade darin bewährt die Erkenntnißlehre Augustins ihren Bezug zu dem

letzten, dem speculativen Theile der Philosophie, in welchem die Creatur durch ihre Ableitung aus Gott als das Aehnliche Gottes hervortritt; und nach dieser Seite hat jene Erkenntnißlehre eine speculative Richtung. Wir werden daher sagen müssen: in jenen beiden Grundgedanken ist die Erkenntnißlehre des h. Augustinus wohl geeignet, einen hoffnungsvollen Keim für die Philosophie der Zukunft abzugeben; denn bei ihrer eigenen Wahrheit stellt die Fortbildung ihrer empirischen Richtung die Auffindung der Principien für die Philosophie in ihrem Aufsteigen von der Creatur zu Gott, — und ihre speculative Richtung die wahre Grundlage für die Philosophie in ihrem Herniedersteigen von Gott zu der Creatur in Aussicht. Deshalb aber, weil sie in dieser Qualität zugleich das Wahre der Platonischen Erkenntnißlehre mit einer theoretischen Energie und Tiefe, wie bei Keinem der früheren platonisirenden Kirchenlehrern zu finden ist, mit sich führt, muß sie als diejenige, welche zuerst das lebenskräftige Band zwischen der Philosophie des Alterthums und der zukünftigen Zeit knüpfte, begrüßt werden.

2. Unsre Prüfung der Augustinischen Erkenntnißlehre hat an letztrer zwei grundzügliche Richtungen, eine empirische und eine speculative, herausgestellt. Der Verfolg solcher Richtungen an der Erkenntnißlehre des h. Thomas von Aquin macht die Auffindung der Elemente der Thomistischen Erkenntnißlehre leicht. Eine empirische Richtung erscheint dort, wo Thomas vom Aristotelischen Standpunkte aus das Erkennen des Uebersinnlichen bespricht. Thomas theilt die Ansicht des Aristoteles, daß die Erkenntniß des Uebersinnlichen mit der Sinnesthätigkeit anhebe. Er unterscheidet mit Aristoteles, der hierin mit Platon übereinstimme, den Intellect von dem Sinne, und stellt sich in der näheren Bestimmung der Thätigkeiten beider Vermögen, bei welcher Aristoteles von Platon abweiche, auf die Seite des Ersteren. Dem Sinne nämlich schreibe Platon, dem Augustinus zu folgen scheine, wie dem Intellecte eine eigne Wirksamkeit zu, indem das Organ des Sinnes wohl von dem sinnfälligen Dinge verändert werde, nicht aber der Sinn selbst, der eine geistige Kraft sei und durch die Veränderung des Organs blos angeregt werde, selbst in sich das Bild des Sinnfälligen zu bereiten. Es erscheine dagegen die Behauptung des Aristoteles: der Sinn habe ohne Gemeinschaft mit dem Leibe keine eigene Wirksamkeit, auch die einbildende Kraft sei nur mit dem Organe thätig, so daß die erste Veränderung der letztren durch den Sinn auf

die Einwirkung des Sinnfälligen zurückweise, nicht unangemessen. Sowohl dem Aristoteles, als dem Platon sei der Intellect eine immaterielle Kraft, welche sich keines körperlichen Organes zu ihrer Thätigkeit bediene und vom Körperlichen keinen Eindruck erleiden könne. Platon sehe sich deswegen veranlaßt, das Entstehen der intellectuellen Erkenntniß aus der Theilnahme des Intellects an den für sich bestehenden intelligiblen Formen zu erklären; während Aristoteles zu diesem Zwecke sich zunächst an die vorhandenen Eindrücke der sinnfälligen Dinge halte, aber weiterhin einen thätigen Intellect (intellectus agens) annehme, der mittelst des Abstrahirens die Bilder der Einbildungskraft der sinnfälligen Individualität entkleide und dadurch eine Erscheinung herbeiführe, welche den intellectus possibilis, d. h. den zum wirklichen Erkennen bestimmten, aber bis dahin noch in der bloßen Potenz zum Erkennen befindlichen Intellect, zum actuellen Erkennen des Wesens der Dinge vermöge. Demgemäß bewirke die Sinnesthätigkeit an sich die intellectuelle Erkenntniß nicht; die bewirkende Ursache sei vielmehr der intellectus agens; aber die Sinnesthätigkeit liefere doch Letztrer die Materie [1]). Eingehender verbreitet sich Thomas über den intellectus

[1]) Sed contra est quod Philosophus probat in 1 Metaph., cap. 1, et in fine Poster., lib. 2, text. 27, quod principium nostrae cognitionis est a sensu... Respondeo dicendum.... Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est art. 4 et 5. praeced. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodam modo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, 12 super Gen. ad litt., c. 24, in medio... Aristoteles autem mediâ viâ processit. Posuit enim, 2 de Animâ, text. 152, cum Platone, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum...; intellectum vero posuit Aristoteles, 3 de Anima, text. 12, habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit, lib 3 de Anima, text. 19; non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius

agens qu. 79, art. 3 et 4; wir entnehmen dieser Stelle zu unserm Zwecke Folgendes: Nach Aristoteles, sagt Thomas daselbst, verhält es sich mit den Formen der Naturdinge anders, als Platon gelehrt hat: nicht existiren diese Formen (species sive ideae) für sich ohne Materie, so daß sie als immaterielle auch deshalb schon wirklich erkennbar sind; sondern dieselben befinden sich im Materiellen und sind in diesem Zustande nicht schon wirklich erkennbar; sollen sie erst wirklich erkennbar werden, so muß ein zu diesem Zwecke Wirkendes eingreifen; das vermag aber der in bloßer Potenz existirende Intellect nicht; es muß somit noch eine andere intellectuelle, und zwar active Kraft vorhanden sein, welche die Formen der sinnfälligen Dinge von der materiellen Zuthat reinigt, d. h. abstrahirt und dadurch zur wirklichen Erkennbarkeit erhebt; diese active Kraft ist der intellectus agens; der ursprünglich potentielle Intellect ist der intellectus possibilis. Ferner wissen wir aus Erfahrung, daß wir es sind, welche die Abstraction vornehmen; es kommt aber Wirken einer Sache nur zu, wenn dieser ein dem Wirken entsprechendes Princip inwohnt; der active Intellect muß daher eine Kraft unsrer Seele sein; Aristoteles hält ihn auch für etwas der Seele Angehöriges und vergleicht ihn mit dem Lichte, welches sich in der Luft vorfinde. — Die Erscheinung, welche der active Intellect durch seine abstrahirende Thätigkeit an dem intellectus possibilis hervorruft, in Folge deren letztrer in's actuelle Erkennen des Wesens der sinnfälligen Dinge übergeht und welche species intelligibilis heißt, ist ein Abbild von der Natur der Species dieser Dinge [1]). — Damit aber, daß der potentielle Intellect eine species intelligibilis erhält, sehen Thomas und

---

et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo jam supra diximus, qu. 79, art. 3 et 4, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam. — Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est materia causae. Summa theol. Par. I, qu. 84, art. 6, resp. . .

[1]) Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum. Ibid. qu. 85, art. 1, ad 3um.

Aristoteles noch nicht alles zum actuellen Erkennen Erforderliche geleistet; es ist auch noch nothwendig, daß der Intellect den Bildern der Einbildungskraft zugewendet bleibe. Die Erfahrung lehre, theils daß der Mensch nicht nur zu einem neuen Erkenntnißacte nicht vorbringe, sondern auch daß er selbst zum actuellen Erkennen dessen, von welchem er bereits eine Erkenntniß gewonnen hatte, nicht zurückkehre, wenn er sich der Einbildungskraft, wegen Verletzung des derselben zustehenden Organs, nicht bedienen könne; theils daß wir uns zum Zwecke eigenen Erkennens immer irgend Phantasiebilder nach Art der Beispiele, in welchen man das zu Erkennende gleichsam erschaue, machen und, wenn wir einem Anderen eine Erkenntniß beibringen wollen, diesem Beispiele vorhalten, damit er sich aus denselben zum Erkennen hinleitende Bilder verschaffe. Der Grund dafür sei darin zu suchen, daß das erkennende Vermögen dem zu erkennenden Gegenstande entspreche. Der mit einem Körper verbundene menschliche Intellect habe eine im Materiellen existirende Wesenheit zum eigenthümlichen Objecte; und diese hinwieder könne nur dann erst ihrer Natur gemäß vollendet und wahrhaft erkannt werden, wenn sie, wie sie in der Einzelheit existire, erkannt werde; das Einzelne aber erfassen wir durch den Sinn und die Einbildungskraft; deshalb sei es für den actuell erkennenden Intellect nothwendig, den Phantasiebildern zugewendet zu sein, um die allgemeine Natur im Einzelnen existirend zu erschauen [1]). — Das

[1]) Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima text. 30, quod nihil sine phantasmate intelligit anima. Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus corporalis organi; si non requiretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. Secundo quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata

actuelle Erkennen geht nun in folgender Weise vor sich. Der von der species intelligibilis informirte Intellect bringt, bei dem Hingewendetsein des intell. agens zu den Bildern der Einbildungskraft, eine jener species entsprechende Erkenntniß, also eine Wesenerkenntniß (einen Begriff) hervor, welche, als Ausdruck der species intellig., ebenso wie diese ein Aehnliches von dem Wesen des äußern Dinges ist, ein Bild, in welchem der Intellect dieses Wesen erkennt [1]), und welches Thomas als indivisibile, weil als Erkenntniß Eines Wesens, das als solches ein ungetheiltes ist, betrachtet. Der von Thomas im Einverständnisse mit Aristoteles angegebene Act, durch welchen die Wesenerkenntniß zu Stande kommt, wird

---

formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscunque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata. Ibid. qu. 84, art. 7, resp...

[1]) Ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem neccessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim, quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. Sum. c. gent. lib. I, cap. 53.

intelligentia indivisibilium genannt[1]). Das in der Wesenerkenntniß gedachte Sein ist nun zwar mit dem Sein des Naturdinges identisch, aber in dieser Qualität nicht miterkannt. Die noch mangelnde Erkenntniß solcher Identität wird eingeleitet, indem, unter dem fortdauernden Zugewendetsein des intellectus agens zu den Bildern der Einbildungskraft und dem beständigen Einflusse desselben auf den intellectus possibilis[2]), das gedachte Sein in seiner Bedeutung als Wirklichen, von welchem das Nichtsein ausgeschlossen ist, erkannt, und das evidente und gewisse Urtheil: dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein, gebildet wird[3]). Dieses erste Urtheil hat den Character principieller Erkenntniß; denn in unmittelbarer Folge desselben wird das im Begriffe gedachte Wesen auf das äußere Ding zurückbezogen und ein neues Urtheil gebildet, in welchem das actuelle Erkennen zum Abschlusse gelangt und mit Gewißheit die Uebereinstimmung jenes Wesens mit diesem Naturdinge ausgesprochen ist, etwa das Urtheil: Sokrates ist Mensch, wenn der Begriff des Wesens der von „Mensch“ und „Sokrates“ das Einzelding ist[4]). Auch den Act dieses Urtheilens erkennt Aristoteles an[5]). Die gewisse

---

[1]) Est autem duplex operatio intellectus secundum Philosophum in 3. de Anima... Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in se ipso diffinitionem, vel conceptum alicujus incomplexi.

[2]) Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Quaest. de veritate disput., qu. 10, art. 6.

[3]) Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in 4. Metaph. text. 9 et sq.... Sum. theol. 12[ae] qu. 94, art. 2, resp...

[4]) Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest (sc. intellectus) cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, qu. 84, art. 7, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3. de Anima, text. 32. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo. Ibid. I, qu. 86, art. 1, resp...

[5]) Est autem duplex operatio intellectus secundum Philosophum in 3. de Anima (text. commu. 21). Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in se ipso diffinitionem, vel conceptum

Erkenntniß von der Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Gegenstande macht die Wahrheit im Erkennen aus; nur im Urtheil ist diese Erkenntniß endgültig ausgesprochen, darum nur in ihm und nicht in dem vorhergehenden Terminus der intelligentia indivisibilium die Wahrheit zu suchen, obgleich letztrer in sich ein wahrer ist[1]). Ist aber das im Begriffe gedachte Wesen mit Gewißheit als übereinstimmend mit dem Naturdinge erkannt, dann hört dasselbe auf, ein bloß abstractes zu sein; es besteht nun als ein concretes, ein individuelles Wesen, weil in Verbindung mit den sinnfälligen Eigenthümlichkeiten des Einzeldinges. — Die Ansicht des Aristoteles, der menschliche Intellect habe eine natürliche Richtung auf die Natur der materiellen Dinge, hält Thomas für erfahrungsmäßiger, als die Platonische, der zufolge immaterielle Substanzen das eigenthümliche Object unseres Intellects seien, und gibt darum jener den Vorzug vor dieser. Es ist ihm nun auch die Wahrheit einleuchtend, daß immaterielle Substanzen nicht zuerst und an sich von uns erkannt werden können[2]). Ja

---

alicujus incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis, et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Quodl. V, art. 9.

[1]) Sed contra est quod dicit Philosophus in 6. Metaph., text. 8, quod circa simplicia, et quodquid est, non est veritas nec in intellectu, neque in rebus. — Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est art. prae., secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus, in quantum est cognoscens; et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habet similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum; et hoc facit componendo, et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea; et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quod cognoscat, aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Sum. theol. I, qu. 16, art. 2, resp...

[2]) Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intel-

die menschliche Seele soll sich selbst unmittelbar nicht erfassen, sondern nur dadurch, daß sie Anderes erfaßt, zur Erkenntniß ihrer selbst gelangen [1]). Es sei wahr, was Aristoteles sage: weil wir wahrnehmen, daß wir erkennen und empfinden, erkennen wir, daß wir existiren. Das der Selbsterkenntniß vorhergehende Erkennen sei aber Erkennen eines Etwas, und so werde die Seele zur Erfassung ihrer selbst dadurch geführt, daß sie Anderes erkenne und empfinde. Zur Erkenntniß ihrer Existenz und dessen, was in ihr vorgehe, bedürfe die Seele weiter nichts, als der Gegenwart ihrer Wesenheit; denn aus dieser gehen die Acte, in welchen sie selbst actuell erfaßt werde, hervor [2]). Das Erkennen, welches der Selbsterfassung der Seele vorhergeht, ist das auf die materielle Wesenheit gerichtete [3]). Wir werden im Sinne des h. Thomas verfahren, wenn wir annehmen, die Seele werde vor dem Eintritte der betrachtenden Reflexion, bald nach dem Erkennen der Natur eines materiellen Dinges, in's Erkennen ihrer

---

lectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet, qu. 84, art. 7. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus. Ibid. qu. 88, art. 1, resp...

[1]) Unde mens nostra non potest se ipsam intelligere, ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. Quaest. de Veritate disput. qu. 10, art. 8, resp...

[2]) In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire, et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere: unde dicit Philosophus in IX Ethic. (cap. IX inter princ. et med.) Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus, quoniam intelligimus: et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere: et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit... Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. Ibid...

[3]) Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit lib. 2 de Anima, text. 33, quod objecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis. Sum. theol. I, qu. 87, art. 3, resp...

selbst eingehen; denn andere Requisite, als das Vorhandensein jenes Naturerkennens und der Gegenwart der eigenen Wesenheit der Seele stellt Thomas nicht auf; und ein auf sich Zurückbeugen ist dieser Wesenheit ebensowohl mit, als ohne Betrachtung natürlich, nachdem die Seele des Actes, durch welchen sie ein äußeres Object erkannte, innegeworden ist, ein Innewerden, welches ebenfalls mit Nothwendigkeit dem Erkennen (des Naturdinges) folgt. Schlechtweg sagt Aristoteles: sentimus quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; und das natürliche Ergebniß davon ist ihm die Selbsterkenntniß: et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Ist so die Selbsterkenntniß der Seele von der Erkenntniß, welche der Intellect zuerst von der Naturwesenheit erlangt hat, abhängig; dann erklärt sich, warum Thomas so wenig als Aristoteles Anstand nimmt, dem menschlichen Intellect als eigenthümliches Object die Naturwesenheit zuzusprechen. — Kehren wir zur Betrachtung des Intellects in seiner Relation zu den äußeren Dingen zurück! In dem Ausspruche des Aristoteles: sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa findet Thomas Anhalt, die Terminen der frühesten Urtheile gewissermaßen confuse (unbestimmte), und die der späteren distincte (bestimmte) zu nennen. Etwas, in welchem Mehres enthalten ist, erkennen ohne genaue Kenntniß von Allem, was in demselben vorkommt, heißt bei Thomas cognoscere aliquid sub confusione quadam; so werde jedes Ganze erkannt, dessen Theile nicht erkannt würden. Die distincte Erkenntniß dagegen umfaßt das im Ganzen enthaltene Einzelne, jedoch so, daß sie von dem mehr Allgemeinen zu dem minder Allgemeinen fortschreitet, so wie man animal distinct erkennt, insofern man es als animal und dann als rationale oder irrationale erkennt. Dieselbe Ordnung des Ueberganges vom mehr Allgemeinen zum weniger Allgemeinen trifft Thomas auch bei dem sinnlichen Erkennen an, bezüglich der Rücksichten des Ortes und der Zeit: nach dem Orte, wie man aus der Ferne Etwas zuerst als Körper und dann als Lebendes, zuerst als Lebendes und dann als Mensch, zuerst als Mensch und dann als Sokrates erfasse; nach der Zeit, weil das Kind von Anfang früher den Menschen von dem, was nicht Mensch ist, als diesen Menschen von einem anderen Menschen unterscheide; weshalb denn auch die Kinder anfangs alle Leute Vater nännten und später erst jeden Einzelnen für sich bezeichneten [1]).

[1]) Ibid. qu. 85, art. 3, resp...

Das Wesen, welches nach solcher Ordnung zuerst erfaßt wird und darum das Allgemeinste ist, erblickt Thomas im Sein, dessen Erkenntniß in allen anderen Erkenntnissen eingeschlossen sei [1]). Ist aber der Intellect zu dem untersten Allgemeinen hinabgestiegen, indem es der Sinn zugleich zu den individuellen Scheidungen gebracht hat, dann bleibt ihm die distincte Erkenntniß des Wesens der äußeren Dinge nicht mehr vorenthalten; ja er vermag sogar, entsprechend den individuellen Sinnesbestimmungen, die Eigenthümlichkeiten, Accidenzen und Beziehungen des Wesens zu erfassen, und deshalb Urtheile zu bilden, in welchen er dieses zu jenen in Relation bringt, so daß er, obwohl noch unwillkürlich, eine immer vollkommenere Erkenntniß des Seins gewinnt und damit schon Vorbereitungen trifft, um dereinst schließend von einem Urtheile zu einem anderen hinzuschreiten [2]). Damit aber führen jene Urtheile eine vollkommenere Erkenntniß des Seins mit sich, daß sie die verschiedenen Weisen, in welchen das Sein dazusein vermag [3]), ausdrücken und als Aussagen (*κατηγορίαι*) von dem Sein enthalten sollen. Aristoteles nennt zehn solche Kategorien, wenn er sagt: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων, ἕκαστον ἤτοι*

---

[1]) Ibid. 12dae qu. 94, art. 2, resp...

[2]) Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari. Ibid. I, qu. 85, art. 4, resp...

[3]) Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae (lib. 1, cap. 9). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto: quia quaelibet natura essentialiter est ens: unde etiam probat Philosophus in III Metaphys. (com. X.) quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit. Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis: sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Qu. 1. de verit. art. 1, resp..

οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν [1]). **Thomas hat diese Kategorien einer naturgemäßen Ableitung unterzogen [2]). Dieselben entstehen wie** der Begriff des Seins durch die abstrahirende Thätigkeit des intellectus agens aus den Bildern der Einbildungskraft und haben mit gleicher Nothwendigkeit entsprechende principielle Erkenntnisse im Gefolge, wie z. B. die Kategorie des Wirkens das Princip: keine Wirkung ohne Ursache, die Kategorie der Größe das Princip: das Ganze ist größer als der Theil [3]). Diese principiellen Urtheile gehen den Urtheilen, in welchen das Wesen zu seinen Eigenthümlichkeiten, Accidenzen und Beziehungen in Relation gesetzt wird, vorher, rufen dieselben hervor und sind eben darum deren Principien. Solche begründete Urtheile tragen das Zeichen der Identität zwischen Subject und dem von ihm Ausgesagten [4]).

Die Erfassung der Relationen des Seins vervollkommnet das Erkennen und erweitert dem Intellecte das Gebiet des Uebersinnlichen. Das Erkennen vollendet sich aber erst durch die freie Reflexion, welche zugleich den Intellect bis zum höchsten Uebersinnlichen hinaufführt. Der betrachtend reflectirende und aus den bereits erworbenen Seinserkenntnissen neue Wahrheiten herleitende Intellect heißt ratio [5]),

---

[1]) Categ. 4, p. 1, b. 25.

[2]) In XII libros. Metaph. Arist. lib. V, lect. 9, p. 3. Cfr. Fr. Brentano „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, S. 181—182.

[3]) ... ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in fine Posteriorum, text. ult., circ. med., ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Sum theol. 12dae qu. 51, art. 1...

[4]) Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam praedicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur: homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei; nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum, quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, id est, habens albedinem. Ibid. I, qu. 85, art. 5, ad 3um.

[5]) Intellectus autem a ratione differre non potest: quod patet si eorum actus diligenter consideretur. Intelligere est veritatem simplici intuitu considerare. Ratiocinari autem est de uno intellecto ad aliud procedere ad veritatem intelligibilem cognoscendam: unde ratio incipit semper ab intellectu et ad intellectum terminatur. Unde patet, quod ratiocinari et intelligere differunt,

die reflexe Erkenntnißweise intentio secunda [1]). Wendet sich der Intellect zum Behufe genauer Erwägung den Begriffen zu, so wird er derselben, wie auch der übrigen innern Erscheinungen, durch unmittelbare Intuition habhaft. Die Erwägung selbst jedoch verfährt zuerst analytisch, indem sie von dem Zusammengesetzten zu dem Einfachen übergeht. Im Begriffe entdeckt der Intellect ein Zweifaches: ein Unbestimmtes (genus) und ein Bestimmendes (differentia), welche Begriffselemente derselbe, entsprechend deren Character, in der Definition in solche Verbindung bringt, daß diese nichts anderes, als die Erklärung, die sachgemäße Darlegung des Inhaltes des Begriffes wird [2]). Deutet der Inhalt auf eine Wirkung, so wird der Intellect veranlaßt, ein anderes Einfache, die Ursache, in Betracht zu ziehen und derselben Bestimmungen zu ertheilen, welche die Befähigung der Ursache zur Hervorbringung der Wirkung erklären [3]). Auf diesem Wege erkennt denn auch der Intellect aus den Thätigkeiten der Seele die Vermögen und Kräfte, durch welche dieselbe jene wirkt, und gewisse Beschaffenheiten, welche der Natur der menschlichen Seele eigenthümlich sind [4]).

---

sicut moveri et quiescere. Constat autem secundum Philosophum secundo coeli et mundi, quod per eandem potentiam movetur aliquid ad locum et quiescit in loco in corporalibus: ergo multo fortius in spiritualibus per unam et eandem potentiam ratiocinamur et intelligimus: veritatem inquirimus et inventam intelligimus. Opus. 43, cap. 6.... Die deutschen Bezeichnungen der Intelligenz mit „Vernunft“ und „Verstand“ stimmen mit der Erklärung, welche Thomas über intellectus und ratio gibt, insofern ganz gut zusammen, als „Vernunft“ (von: vernehmen) auf den unmittelbaren und festen Anschluß der Intelligenz an das Sein selbst, und „Verstand“ (von: verstehen) auf die in den Untersuchungen hervortretende Bewegung der Intelligenz hindeutet.

[1]) Ad hujus igitur evidentiam considerandum est, quod nomina primae intentionis sunt quae rebus sunt imposita absolute, mediante conceptione qua fertur intellectus super ipsam rem in se: ut homo vel lapis. Nomina autem secundae intentionis sunt illa, quae imponuntur rebus, non secundum quod in se sunt, sed secundum quod subsunt intentioni, quam intellectus facit de eis: ut cum dicitur, homo est species, animal est genus. Opus. 42, cap. 12.

[2]) ... quia omnis diffinitio est ex genere et differentiis. Sum. c. gent. lib. I, cap. 25.

[3]) Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Sum. theol. I, qu. 76, art. 1, resp...

[4]) Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens... Ergo oportet virtutem quae est principium hujus actionis (sc. abstractionis), esse aliquid in anima. Ibid. qu. 79, art. 4, resp. — Ibid. qu. 87, art 1, resp.: Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam in-

Es entgeht dem reflectirenden Intellecte ferner nicht, daß der Begriff die Signatur der Allgemeinheit trägt, eine Qualität, welche zwar von dem den Begriff erzeugenden, mit Nothwendigkeit von den sinnfälligen Verumständungen abstrahirenden Intellecte selbst herrührt, darum nur von idealer und nicht auch realer Bedeutung ist, welche jedoch die Möglichkeit begründet, daß der Begriff vieles Reale umfassen kann. Der Intellect fühlt sich angeregt, diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden zu lassen [1]). Er vergleicht daher einen Begriff mit anderen Begriffen. Jener kann dem Wesen oder dem zum Wesen Hinzukommenden gelten. Ist das Erstre der Fall und wird der Begriff nach der ganzen Wesenheit (genus und differentia) genommen, so kann er mit vielen anderen Begriffen, in welchen gleichfalls die ganze Wesenheit erfaßt ist, bei der Vergleichung zusammenfallen, er umschließt sodann eine Vielheit von Individuen und ist Artbegriff. Stimmt aber der Begriff nur nach dem Genus, dem unbestimmten Elemente, mit anderen Begriffen zusammen, so bildet er den Gattungsbegriff, welcher das unterscheidende Element nicht besitzt und darum die Arten, an welchen das Unterscheidende vorkommt, umfaßt. Erscheint bei dem Vergleichen des Begriffes mit anderen Begriffen bloß die differentia als Gemeinsames, so entsteht ein Begriff, welcher viele Wesen innerhalb einer Gattung von anderen derselben Gattung unterscheidet. Bezieht sich der zu vergleichende Begriff auf etwas zum Wesen Hinzukommendes, so ist dieses entweder eine dem Wesen unveräußerliche Eigenschaft, welche sich nur bei einer bestimmten Gattung vorfindet, oder etwas für das

---

tellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in unversali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus.... Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt.

[1]) Unde in homine sic intellecto est duo considerare: scilicet ipsam naturam humanam seu habens eam: et ipsam universalitatem seu absractionem a dictis conditionibus materiae. Quantum ad primum: homo dicit rem: quantum vero ad secundum dicit intentionem. Non enim in re invenitur homo qui non sit hic et nunc: et ipsa natura, ut sic dicitur esse prima intentio. Sed quia intellectus reflectitur supra se ipsum: et supra ea quae in eo sunt sive subjective sive objective: considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiae: et videt quod talis natura cum tali universalitate seu abstractione intellecta potest attribui huic et illi individuo: et quod realiter est in hoc et illo individuo: ideo format secundam intentionem de tali natura: et hanc vocat universale seu praedicabile: vel hujusmodi. Opus. 48, totius Logicae Aristotelis Summa: cap. 1.

Wesen Zufälliges, welches sich auch bei anderen Wesen einstellen kann. Dort wird der allgemeine Begriff zum Begriff des proprium, hier zu dem des accidens [1]). Solche Bethätigung der Universalitätstendenz der Begriffe hat wieder Einigung der Begriffe untereinander zur Folge, jedoch jetzt eine solche, daß durch Einen Begriff viele höheren umfaßt werden. Die höchsten Gattungsbegriffe sind die Kategorien, welche sich nur mehr im Begriffe des Seins, aber nicht als im Genus, sondern insofern einigen können, als sie die dem Sein selbst angehörigen Weisen, zu sein, ausdrücken [2]). Bei Gewinnung der höheren Begriffe aus den ursprünglichen Einzelbegriffen befindet sich der Intellect auf dem Wege der Induction, welcher ihm die Einsicht bereitet, einerseits daß von jedem höheren Begriffe alles das umfaßt werde, was von ihm erfaßt werden soll, insofern jeder derselben nur so weit reichen will, als er bereits mit anderen Begriffen zusammengefallen ist, und demnach selbstredend Alles ausschließt, was nicht in dieser Sphäre liegt [3]); andrerseits daß die höheren Begriffe nur insofern reale Bedeutung in Anspruch nehmen, als ihr Fundamentales, das den ursprünglichen Einzelbegriffen entsprechende Wesen, in den realen Dingen enthalten ist, und daß letztre ihre Weseneinheit nur im Intellecte haben [4]). — Nachdem der reflectirende Intellect von den Einzelbegriffen zu den höheren und höchsten Begriffen hinangestiegen ist, vermag er von diesen auch wieder zu jenen herabzusteigen und das Materiale, welches er durch die Analysis angesammelt hat, mittelst der Synthese unter einander zu verbinden und durch diese Verbindung von dem höheren Allgemeinen auf das untergeordnete Besondere gewisse Erkenntnisse

---

[1]) Vgl. „die Erkenntnißtheorie des h. Thomas von Aquin" von P. M. Liberatore, S. 49, und D. Thomae Opus. 48, totius Log. etc.: cap. 2 — cap. 8.

[2]) Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei. Sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur, et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus. Sum. c. Gent. lib. I, cap. 25.

[3]) In inductione autem, concluditur universale ex singularibus quae sunt manifesta. Anal. post. lib. I, lect. 1. Aristoteles bedient sich zur Bezeichnung des inductiven Verfahrens der Ausdrücke: *ἡ ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς* oder *διὰ τῆς ἐπαγωγῆς συλλογισμός, οἱ λόγοι οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς*. Gesch. d. Phil. v. Ernst Reinhold, I, S. 167.

[4]) Opus. 42, cap. 7.

überzuleiten und durch letztre das Besondere weiter zu bestimmen. Bei solchem Herabsteigen von dem Höheren zu dem Niederen, von dem Idealen zum Realen, bewegt sich der Intellect auf dem Wege der Deduction, so daß er vom Einfachen zum Zusammengesetzten, von der Ursache zur Wirkung, von dem Grunde zur Folge fortschreitet. Die Deduction findet ihren vollen Ausdruck in der Wissenschaft, als einem Ganzen von allgemeinen und begründeten Erkenntnissen. Das höhere Allgemeine, aus welchem eine Wissenschaft Erkenntnisse ableitet, besteht in der gewissen und wahren pricipiellen Erkenntniß; das Besondere, für welches Erkenntnisse gewonnen werden sollen, liegt vor in der Definition, als derjenigen begrifflichen Erklärung eines Einzelgegenstandes, zu welcher die principielle Erkenntniß (mittelst des höheren oder höchsten Gattungsbegriffes) in Bezug steht; die Verbindung des Princips mit der Definition führt zu den einzelnen Bestimmungen des Gegenstandes der letztren, welche allgemeingiltige und begründete sind, insoweit sie an dem allgemeinen und wahren Principe participiren [1]). Der Kern der Wissenschaft liegt in der deductiven Demonstration, im Syllogismus, der zum Obersatze eine generelle Wahrheit (principium demonstrationis), zum Untersatze eine reale Particularität (principium cognitionis) hat, und in der Conclusion die Wahrheit des Obersatzes dem Particulären des Untersatzes zumittelt [2]). Das durch die Demonstration erzeugte Erkennen trägt den Character des Wissens [3]).

---

[1]) Cum ergo scibile sit proprium objectum scientiae, non diversificabuntur scientiae secundum diversitatem materialem scibilium, sed secundum diversitatem eorum formalem. Sicut autem formalis ratio visibilis sumitur ex lumine, per quod color videtur, ita formalis ratio scibilis accipitur secundum principia, ex quibus aliquid scitur. Et ideo quantumcunque sint aliqua diversa scibilia per suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, pertinent ad unam scientiam: quia non erunt jam diversa inquantum sunt scibilia. Sunt enim per sua principia scibilia. Anal. post. lib. I, lect. 41.

[2]) Circa primum sciendum est, quod id cujus scientia per demonstrationem quaeritur, est conclusio aliqua in qua propria passio de aliquo subjecto praedicatur: quae quidem conclusio infertur ex aliquibus principiis. Et quia cognitio simplicium praecedit cognitionem compositorum, necesse est quod antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscantur aliquo modo subjectum et passio. Et similiter oportet, qucd cognoscatur principium, ex quo conclusio infertur: cum ex cognitione principii conclusio innotescat. Ibid. lect. 2. Aristoteles bezeichnet den Deductionsschluß mit: *ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ὁ συλλογισμός, οἱ λόγοι οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν.* Gesch. d. Phil. v. E. Reinhold, I. S. 167.

[3]) Scire autem est effectus demonstrationis: est enim demonstratio syllogismus apodicon. i. e. faciens scire. Opus. 48, introd...

Die höchste der natürlichen Wissenschaften ist die Metaphysik, deren Gegenstand das Sein an sich ist, während die übrigen Wissenschaften ein bestimmtes Seiende zum Objecte haben. Sie befaßt sich mit den am meisten universellen Principien, dem Sein und demjenigen, welches dem Sein folgt, wie Eines und Vieles, Potenz und Act[1]). Aristoteles nennt diese Wissenschaft πρώτη φιλοσοφία, auch θεωλογική bezüglich ihres Zieles, welches die Gottheit sei[2]). Die Metaphysik führt zur Erkenntniß Gottes, als des eigentlichen Seins. Sein ist Wirklichkeit! Zwar erkennt der Intellect die Naturdinge und die Geister als seiend; aber er muß bei allem der Welt Zugehörigen das Wesen (essentia) von seinem Sein (esse) unterscheiden, und kann jenes nur als die Potenz zu diesem als Act erfassen[3]). Das Potentiale zum Sein setzt jedoch ein Actuelles, durch welches es ist, voraus. So gewiß nun jenes ist, so gewiß ist ein Sein als rein Actuelles, ohne irgend Potenz zum Sein. Demnach ist Gott als prima causa aller Dinge actus purus[4]). Die principielle Erkenntniß des Seins als Wirklichkeit, welche ja nicht erst bei der Behandlung der Metaphysik, sondern so oft im Intellecte aufleuchtet, als er irgend ein Wirkliches erkennt, kann als eine Erkenntniß Gottes in confuso angesehen werden, welche erst mit der fortschreitenden Distinction der Dinge bezüglich ihres Seins an Bestimmtheit gewinnt und letztre in der Wissenschaft der Metaphysik endlich vollendet[5]). Zu dieser Vollendung ist die

---

[1]) Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens: ut unum et multa, et potentia et actus. Et seq... Prol. in 12. lib. Metaph. Arist...

[2]) Vgl. Reinhold, Gesch. d. Phil. I. S. 169, Note 4... Cfr. Prol. in 12. lib. Metaph. Arist...

[3]) In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Sum. theol. I, qu. 54. art. 3, resp...

[4]) Nam quod est, est ipsa forma subsistens (sc. in angelis); ipsum autem esse est quo substantia est; sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse, et quod est, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4. Unde solus Deus est actus purus. Ibid. qu. 50, art. 2, ad 3um. In der citirten qu. 3, art. 4, heißt es: Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

[5]) Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum ... Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi prin-

genaue Erkenntniß alles dessen zu zählen, was Gott zukommen muß, um prima causa zu sein [1]). Zu einer höheren Erkenntniß Gottes aber kann der Intellect nur durch das Gnadenlicht erhoben werden [2]).

Gott ist das höchste Uebersinnliche und letztes Object der menschlichen Erkenntniß, aber ein solches, welches als erste Ursache auf alles andere Sein wieder zurückweist. Nachdem die Erkenntnißlehre dargelegt hat, daß und wie das Uebersinnliche von den creatürlichen Dingen aus, auf empirischem Wege, erkannt werden könne, bleibt ihr demnach noch die Aufgabe übrig, das Verhältniß des menschlichen Erkennens zu dem in Gott seienden und aus Gott hervortretenden Uebersinnlichen zu bestimmen, d. h. auch in speculativer Weise auf das Erkennen einzugehen. Die Leistungen des h. Thomas für die

---

cipium. Ibid 22[dae], qu. 2, art. 3, resp... Deshalb gilt bezüglich der Erkenntniß Gottes von der universalis entis ratio, was von der universalis boni ratio gilt. Ueber letztre aber spricht sich Thomas ibid. I, qu. 2, art. 1, ad 1[um] folgendermaßen aus: Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

[1]) Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. – Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. Ibid. qu. 12, art. 12, resp... Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Ibid. qu. 4, art. 1, resp...

[2]) Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea, scilicet, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Ibid. 12[dae] qu. 109, art. 1, resp...

speculative Richtung der Erkenntnißlehre haben entsprechende des h. Augustinus zur Grundlage.

Der h. Thomas macht die Behauptung des h. Augustinus, es gebe in der göttlichen Intelligenz ewige und unveränderliche Ideen, nach welchen Gott alles Creatürliche gebildet habe, durch die Begründung zu der seinigen, daß Gott als intelligentes Wesen der Urheber der Welt sei, ein solches aber in seinem Geiste das Vorbild des von ihm Hervorzubringenden habe, wie im Geiste des Baumeisters das Haus als Idee existire, bevor derselbe in der Wirklichkeit ein Haus zur Ausführung bringe; daß Gott in die Idee der Welt die Idee eines jeden einzelnen Dinges beschließe, wie auch der Baumeister den Plan eines Hauses nicht entwerfe, ohne auf die demselben eigenthümlichen Theile Bedacht zu nehmen; daß Gott mit seinem Einen Intellecte das Viele, sowohl in sich selbst, wie auch als von ihm Erkanntes, erkenne; daß aber Gott deshalb ein von ihm verschiedenes Viele erkenne, weil er eine vollkommene Erkenntniß seines Wesens, also auch der Nachahmlichkeit und des in einem gewissen Grade Aehnlichen desselben, und somit die Erkenntniß von Anderem habe, eine Erkenntniß zugleich von so vielem Gottähnlichen, als Gott selbst seine Wesenheit als verschiedentlich nachzuahmen erkenne [1]). So sind

[1]) Sed contra est, quod dicit Augustinus in libr. 83 Quaest., quaest. 46, a med.: Ideae sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt; ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divinâ intelligentiâ continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Ibid. I, qu. 15, art. 2. — Ibid. art. 1, resp.: Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter... In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, qu. 46, art. 6, necesse est, quod in mente divina sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. — Ibid. art. 2, resp.: Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut aedificator speciem domus concipere non potest, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83 Quaest., qu. 46, post med., quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. — Ibid. art. 2, ad 2um: Deus autem uno intellectu intelligit multa et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est in-

denn nun auch in Gott Ideen bezüglich der creatürlichen Nachahmung seines Wesens in der Vollkommenheit der Geistigkeit, d. h. als erkennenden und wollenden, die Ideen von den creatürlichen Geistern. Die Nachahmung des erkennenden Gottes erblickt Thomas im creatürlichen Geiste, insofern dieser mit einer Erkenntnißkraft ausgerüstet ist, welche ein intellectuelles Licht als Abbild des intellectuellen Lichtes in Gott und Ideen besitzt, welche ein Abbildliches von den Ideen im intellectuellen Lichte Gottes sind [1]). Die menschliche Seele, der untersten Stufe des Geisterreiches angehörend, ist freilich ein Geist der unvollkommensten Art. Das Aehnliche des intellectuellen Lichtes Gottes gehört bei ihr nicht der erkennenden Kraft selbst zu, sondern vielmehr der das Erkennen ermöglichenden Kraft (dem intellectus agens), welche das Entstehen der ersten Begriffe und der principiellen gewissen Erkenntnisse, als der Abbilder der göttlichen Ideen, in Abhängigkeit von der Sinnesthätigkeit in der zum Erkennen in Potenz seienden Kraft bewirkt. Wegen der jedoch immerhin vorhandenen Aehnlichkeit des erkennenden menschlichen Geistes mit dem erkennenden Gott muß dem wahren Erkennen des ersteren die erhabene Beschaffenheit, ein Erkennen der in Gott seienden und von Gott erkannten Wahrheit zu sein, zugesprochen werden. Die durch den intellectus agens, das Aehnliche des göttlichen Intellects, in der menschlichen Seele entstehenden Ideen, die ersten Begriffe und die principiellen gewissen Erkenntnisse, sind ja Nachbildungen der im göttlichen Intellecte seienden Wahrheit, der göttlichen Ideen, und enthalten somit göttliche Wahrheit, wie nicht weniger

---

telligere plures rationes rerum; sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam; intelligit ideam, vel rationem domus. — Ibid. art. 2, resp.: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam esentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis.

[1]) Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Sum. theol. I, qu. 84, art. 5, resp... Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant, sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Ibid. qu. 105, art. 3, resp...

diejenigen Ideen, welche mit Gewißheit aus jenen abgeleitet werden. Deshalb vertheidigt denn auch Thomas mit Augustinus, letztren zugleich rechtfertigend, ein dem menschlichen Geiste zukommendes Schauen der Dinge in der göttlichen Wahrheit: Schauen, weil die Dinge nach dem Entstehen der ersten Begriffe und später die Principien erfaßt werden; in der göttlichen Wahrheit, weil jene Begriffe, welche das Wesen der Dinge enthalten, und diese Principien, welche deren Wahrheit ausdrücken, Nachbildungen der göttlichen Ideen sind [1]). Darin jedoch weicht Thomas von Augustinus ab, daß er nicht, wie dieser, die Erkenntniß der Wahrheit von einer sich immerwährend wiederholenden Erscheinung Gottes oder der göttlichen Ideen selbst in der menschlichen Seele abhängig macht, sondern dieselbe vielmehr von einem der Seele angeschaffenen Vermögen, dem intellectus agens, in der Weise bewirkt werden läßt, daß in jener durch diesen Ideen, welche den göttlichen ähnlich sind, entstehen. Dieses Unterschiedes war sich Thomas auch wohl bewußt, legt jedoch demselben kein besonderes Gewicht bei [2]). Uebrigens schließt Thomas nicht alles Wirken Gottes

---

[1]) Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus confitetur; unde ab aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent quae est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse, ita id quod per animam cognitum est verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistae: Diminutae sunt veritates a filiis hominum (Psalm. XI, 2) dicit quod, „sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum.“ — Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur secundum quae de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini qui dicit quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis; quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis, in aere et similibus corporibus relicta, Sum. c. Gent. lib. 3, cap. 47...

[2]) Vgl. Liberatore, Erktßth. d. h. Thomas, S. 150—151.

auf den menschlichen Intellect zum Zwecke des Erkennens aus; das von ihm behauptete ist nur anderer Art und gehört zu dem in der allgemeinen Welt-Erhaltung und Regierung aufgehenden Wirken Gottes, ohne welches kein Creatürliches, also auch nicht der Intellect, seine eigenthümlichen Functionen verrichten kann [1]). Die ewigen Wahrheiten in Gott enthalten auch die Norm, nach welcher Gott die Handlungen der freien Geschöpfe eingerichtet wissen will. Von derselben existirt gleichfalls ein Aehnliches in der vernünftigen Creatur [2]). Dieses besteht in dem angebornen Habitus der ratio, erste und allgemeine Principien zu haben, die ebenso zu den Handlungen in Verhältniß stehen, wie die Principien der ratio speculativa zu den Schlußfolgerungen. Jene wird dadurch zur ratio practica, und die practischen Principien haben den Character des Gesetzes [3]).

Vorstehende, theils auf eigenen Aussprüchen des h. Thomas beruhende, theils im Geiste derselben gegebene Darstellung der Thomistischen Erkenntnißlehre legt als Grundelemente der letztren Aristotelisches und Augustinisches ganz offen zur Schau. Demjenigen aber, welcher dieses Aristotelische mit dem in den Schriften des Aristoteles Vorkommenden in Vergleich bringt, bleibt es nicht verborgen, daß auch Christliches als Element jener Erkenntnißlehre mit anzuführen sei; denn das Thomistisch-Aristotelische enthält die Lehrpunkte des Aristoteles, welche sich mit der christlichen Doctrin nicht vereinbaren lassen, nicht; statt derselben aber Bestimmungen, die, wenn auch durch reines Vernunfterkennen begründet, doch auf eine christlich orientirte Vernunft zurückweisen; so daß Christliches als ein das Aristotelische veredelndes und vervollkommnendes Element der Thomistischen Erkenntnißlehre nicht außer Acht gelassen werden darf. Wie sollte man nicht auch von Thomas dasselbe Verfahren rücksichtlich der Aufnahme des Aristotelischen erwarten, welches derselbe doch an Augustinus in Behandlung

---

[1]) Sum. theol. I, qu. 79, resp., et ad 1um.

[2]) Sed quia rationalis creatura participat eam (sc. rationem aeternam) intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur; nam lex est aliquid rationis. Ibid. 12dae qu. 91, art. 2, ad 3um.

[3]) Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, qu. 13, art. 3, et qu. 77, art. 2, ad 4, secundum quod Philosophus docet in Eth., cap. 3, ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones, et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis. Ibid. qu. 90, art. 1, ad 2um.

der Platonischen Lehrsätze anerkennt, wenn er sagt: Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit [1]). Eine in diesem Sinne vervollkommnete Aristotelische Idee in der Erkenntnißlehre des h. Thomas ist die Idee von Gott. Aristoteles hatte bereits das Erkennen bis zu Gott, als dem letzten Grunde der Dinge, hinaufgeführt; aber dieser letzte Grund sollte eine causa efficiens sein, welche durch Formirung einer in sich ewigen Materie den Dingen das Dasein bereite, mithin eine Ursache, die, wenn auch von Ewigkeit her in Formirung der Materie wirksam, doch nicht allein aus sich die Dinge hervorbringen, und somit auch nicht prima causa omnium sein konnte. Thomas verschaffte dagegen dem Erkennen des letzten Grundes seine ganze Wahrheit durch die Idee einer causa prima, welche als Sein schlechthin alle Vollkommenheiten des Seins in sich vereinige und durch ihr Erkennen und Wollen allem außer ihr Existirenden zur Darstellung eines bloßen Aehnlichen von ihr das Sein verleihe, eine Idee, welche die wahre Speculation in sich trug. — Eine andere mit christlichem Geiste erfaßte Aristotelische Idee ist die vom intellectus agens. In seinem christlichen Bewußtsein findet es Thomas so natürlich, den intellectus agens für ein bloßes Vermögen zu halten, daß er der festen Ueberzeugung ist, auch Aristoteles habe denselben für nichts anderes, als eine der Seele angehörige Kraft gehalten, und es seien zur Nachweise dieser Ansicht des Aristoteles in dessen Lehre über den intellectus die ausreichendsten Anhaltspunkte gegeben. Wir können nun zwar jene Ueberzeugung des h. Thomas bezüglich dieser Aristotelischen Ansicht nicht theilen; denn wie geschickt und scharfsinnig auch die Begründung für dieselbe unternommen ist [2]), so scheinen doch die philologisch-philosophischen Gründe unserer Tage für die entgegengesetzte Behauptung, Aristoteles verstehe unter dem intellectus agens den göttlichen Geist selbst oder doch ein selbständiges Wesen [3]), gewichtvoller zu sein; ob-

---

[1]) Ibid. I, qu. 84, art. 5, resp...

[2]) Sum. c. Gent. lib. II, cap. 78.

[3]) Vgl. Chr. A. Brandis, Gesch. d. Entwicklung der griech. Philosophie, erste größere Hälfte, S. 518–520, und: Uebersicht über das Arist. Lehrgeb. S. 107. — Die „historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta, H. Ritter et L. Preller, 1857, edit. secda“ spricht sich pag. 367 in der Note zu der bekannten Stelle III, 4 et 5 aus der Aristotelischen Schrift de Anima folgendermaßen aus: Difficillimus hic locus est de intellectu agente et patiente; sed

gleich wir doch auch nicht verschweigen dürfen, daß, unsres Wissens, von den neuesten Forschern noch nicht dargethan worden ist, wie der von Thomas zu Gunsten seiner Ansicht angeführte und von letztren nicht in Abrede gestellte bedeutsame Umstand: Aristoteles bezeichne den intellectus agens auch als habitus (ἕξις) de Anima III. 5., mit der Annahme, der intellectus agens sei das Göttliche selbst oder doch ein selbständiges Wesen, in Einklang gebracht werden könne. Aber des Thomas sorgsames Bemühen, es einleuchtend zu machen, Aristoteles habe den intell. agens als eine der Seele angehörige Kraft angesehen, zeigt doch deutlich genug, Thomas sei für seine Person der festen Ueberzeugung gewesen, der intell. agens müsse als eine Seelenkraft behandelt werden; und diese mit dem Christenthum harmonirende Ueberzeugung würde Thomas gewiß nicht aufgegeben haben, wenn er auch erkannt hätte, er weiche in derselben von Aristoteles ab; er würde vielmehr den h. Augustinus nachgeahmt haben, dem er ja nachrühmt: quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. —

Durch die Grundelemente seiner Erkenntnißlehre tritt Thomas zu Aristoteles und Augustinus in Relation. Thomas hat sich die Aristotelischen Lehrsätze nicht angeeignet, ohne zugleich auf das Verhältniß, in welchem dieselben zur Platonischen Lehre stehen, Rücksicht zu nehmen, ohne sie noch weiterhin zu begründen und aus-

---

apparet patientem appellari potissimum eum, qui est singulorum hominum atque animorum, cum sensuum perceptionibus illum et cum imaginationibus conjunctum (cf. n. 319, not. d, 342), intellectum agentem contra esse divinum et per omnem naturam dominantem (n. 329): qui intellectus sicuti omnis scientiae atque cognitionis fons est atque principium (n. 319 extr.), ita etiam hominum animos ad intelligendum suscitat eosque notionibus et scientiae principiis inditis veluti ad altiorem vitam ac beatitudinem, qua ipse semper fruitur, informat cf. n. 330 et Eth. Eud. VII, 14, quo loco (citatur n. 329, not.) deum in nostris animis principium cognitionis esse aperte pronunciat. Eodem pertinet quod in foetu humano ceteras facultates omnes a corpore ac semine, intellectum solum a divina natura repetit eumque extrinsecus in animum humanum intrare diserte dicit, de Gen. An. II, 3: *ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώηατος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν, ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. — λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον οὐδὲ γαρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* Cf. Trendelenburg ad Arist. de An. p. 492 sqq.; Zeller: die Philosophie d. Gr. II, p. 489 sqq.; Prantl: Gesch. d. Logik I, p. 106 sqq... Denique Aristoteles divinam animi partem in vaticinationibus et morte a reliqua anima et a corpore separari eamque immortalem esse et meliore post mortem vita frui statuisse perhibetur, testibus Sext. Empir. adv. Math. IX, 20 sqq., Cic. de Divinit. I, 25, 53, Plutarcho Consol. ad Apollon. 27, qui libris deperditis usi sunt.

zuführen, ja auch zu berichtigen. Er hat demnach der Stellung, welche Aristoteles zu Platon eingenommen, in höherem Maße, als jener, genügt, und vertritt darum im Flusse der Geschichte in hochzuschätzender Weise den Aristotelismus des Alterthums. Allerdings hat Albertus der Große in der nutzbaren Verwendung des Aristotelischen zum realen Gewinne der Wissenschaft bedeutende Vorarbeiten geliefert; aber Thomas übertrifft seinen Meister an Vollkommenheit der Verarbeitung des Aristotelischen und hat sich nach dieser Seite um den Aristotelismus mehr, als jener, verdient gemacht. — Das Augustinische Element hat Thomas gleichfalls nicht blos aufgenommen, sondern auch tiefer begründet und weitergebildet. So wie Thomas das Aristotelische in seiner Erkenntnißlehre handhabte, brachte er das empirische Moment der betrachtenden Reflexion in der Augustinischen Erkenntnißlehre mit dem allseitig erfaßten vorangehenden ersten empirischen Momente, der ersten Erkenntniß des Uebersinnlichen, in Verbindung und erhob dadurch die empirische Richtung des Erkennens in die Sphäre der Vollständigkeit. Indem Thomas erklärt, wie man sich das Vorhandensein von Ideen in Gott zu denken habe, führt er die Ideenlehre des Augustinus auf ihren letzten Grund zurück. Und indem er in Uebereinstimmung mit dem menschlichen Bewußtsein darthut, daß die göttliche Wahrheit nicht durch unmittelbare Eindrücke in den Geist letztrem erscheint, sondern diesem durch ein ihm angeschaffenes Aehnliche des Göttlichen offenbar wird, bildet er die speculative Seite der Augustinischen Erkenntnißlehre fort: jenes bloß Mögliche ersetzt er durch das Wirkliche. Kurz: in der Erkenntnißlehre des h. Thomas ist dem, vom h. Augustinus in den geschichtlichen Boden eingesenkten, wahren Keime Platonischer Gestalt die Entwicklung zu Theil geworden, durch welche die Philosophie in Stand gesetzt wurde, mit Glück zu Gott auf- und von Gott niedersteigen zu können. Das Band, welches in der Erkenntnißlehre Thomas mit Augustinus verknüpft, verschafft sich auch in den wissenschaftlichen Erörterungen, welche Thomas auf der Grundlage jener Erkenntnißlehre angestellt hat, Ausdruck. Zuerst der ideale Augustinus, dann der erklärende Thomas! Bald geht letztrer direct von jenem aus, bald läßt er dessen Gedanken in der Exposition einer Lehre aufleuchten, und dies nicht das eine oder andre Mal, sondern ständig, so oft Augustinus einen Anhalt bietet; sein Gedanke sucht den Weg, so er möglich ist, durch den Ideenkreis Augustin's zu nehmen. Weicht Thomas von Augustinus ab, so geschieht es nicht im Kern der Sache, sondern nur

in der näheren Bestimmung derselben. Er sucht vor Allem die Uebereinstimmung, wie er auch zur Vertheidigung eintritt, falls die Behauptungen Augustins einer Rechtfertigung bedürfen. Dabei ist er um das richtige Verständniß eines Augustinischen Ausspruches außerordentlich bemüht: nicht nur zieht er anderweitige Aeußerungen zum Vergleich und zur Ausdeutung heran; er geht sogar zu den Platonikern zurück, um den eigentlichen Sinn zu ermitteln. —

Stehen Erkenntnißlehre und Philosophie in innerem Bezuge zu einander, so dürfen wir erwarten, daß der Vollständigkeit jener auch die Vollständigkeit dieser folgen werde. Thomas hat nun allerdings das ganze philosophische Gebiet zu umfassen gestrebt; aber er hat noch nicht auf seine Rechnung alle philosophische Materialien unter einer systematischen Gliederung zu einem geordneten Ganzen zusammengefügt, sondern vielmehr das empirisch Philosophische vorzüglich in den Erklärungen der Aristotelischen Schriften und in vereinzelten Abhandlungen niedergelegt, und das Speculative hauptsächlich im Dienste wissenschaftlicher Behandlung der katholischen Glaubenslehre hervortreten lassen; obgleich seine Ansicht, die Philosophie könne als reine Vernunftwissenschaft eine eigene Wissenschaft abgeben, unschwer zu ermitteln ist, z. B. aus Proem. qu. 2, art. 2 in libr. Boet. de Trinit., wo er der Theologie als einer Wissenschaft über das Göttliche aus übernatürlichen Principien die Aristotelische „erste Philosophie“ als eine eigene Wissenschaft über das Götliche aus natürlichen Principien mit Anerkennung gegenüberstellt. Erst die von Thomas ausgehende Schule hat die Philosophie im Geiste desselben zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen verarbeitet. Wie natürlich es nun erscheinen mag, daß der Denkgeist, welcher sich ja beim Philosophiren vom Erkennen leiten läßt, das Philosophische für sich zusammen zu ordnen suchte, weil er in dem Einen Erkennen alle Momente, durch welche er auf das verschiedenste Sein hingewiesen wurde, zusammenvorfand; so darf man sich doch nicht die weitere Erwartung gestatten, es werde, nachdem die Philosophie als ein Ganzes hingestellt worden, auch die Erkenntnißlehre als ein Ganzes für sich jener vorhergeschickt worden sein. Bei Thomas würde man allerdings die Erkenntnißlehre als ein solches Ganze noch nicht aufzusuchen haben; der Forscher ist auch wirklich genöthigt, aus zerstreuten Stellen der Thomistischen Werke die einzelnen Lehren rücksichtlich des Erkennens des Uebersinnlichen herauszulesen, um sodann dieselben nach ihrem inneren Verhältnisse in Zusammenhang zu bringen. Man hat — im Vorbeigehen

sei's bemerkt — sich vorzusehen, daß man die wissenschaftliche Exposition des h. Thomas De potentiis intellectivis in dem 1. Theile der Summa theologica nicht für die Erkenntnißlehre desselben halte; denn kommen auch in jener viele erkenntnißtheoretische Aussprüche vor, so sind dieselben doch nur einer Lehre über die menschliche Seele untermischt, welche nicht zum eigentlichen Ziele hat, zu zeigen, wie man das Uebersinnliche erkennen könne, sondern wie die Seele als ein bestimmter Theil der Schöpfung beschaffen sei. — Aber auch von den späteren Thomisten wird man das Erkennen unter dem Gesichtspunkte einer der Philosophie vorhergehenden Erkenntnißlehre nicht behandelt finden; und daß es nicht geschah, rührt von der wissenschaftlichen Tendenz her, welche der mittelalterlichen Philosophie, die ihren Höhepunkt in der Thomistischen Philosophie erreichte, eigenthümlich ist, und die ihren Grund hinwieder in der herrschenden Ansicht über das Erkennen des Uebersinnlichen hatte. Wie man nämlich den Intellect dadurch vor den anderen Erkenntnißvermögen ausgezeichnet erblickte, daß derselbe von Natur aus die Erfassung des Wesens erziele, so ließ man sich auch vorzüglich angelegen sein, aufzufinden, wie man durch den Intellect Alles nach dem Character des Wesens erkennen könne. Man verstehe wohl! Es soll damit nicht gesagt werden, als habe man an den Dingen nur das Wesen, das Ansichbestehende und Bleibende, und nicht auch das einem Anderen Inhärirende und Accidentelle erkennen wollen. Die Erkenntnißlehre des h. Thomas bezeugt ja das Gegentheil davon. Nein, man wollte sowohl das quod est einer Sache, als dasjenige, welches der Sache folgt, als: habitus, proprietates et accidentia, erkannt wissen. Und gewiß, es ist keine zu erkennende Rücksicht an den Dingen, welche der Scholastik verborgen geblieben wäre; auch der habitus, die proprietates rc. sind etwas Bestimmtes, lassen sich definiren und haben insofern ihr eigenes Wesen; und so soll denn angedeutet sein, daß die Scholastik bestrebt gewesen sei, Alles nach dieser Qualität des Wesens zu erfassen. Thomas setzt erkenntnißtheoretisch auseinander, daß eine Sache zweifach erkannt werden könne, nach ihrem quod est, und nach demjenigen, welches in ihrem Gefolge sei; daß das quod est durch die Erkenntniß des quid est und an est erkannt werde; und was zu beobachten sei, um auch die habitus, die proprietates und die accidentia nach dem quid est, quia und an est zu erkennen. Auch das Erkennen in Gemäßheit des Causalitätsverhältnisses zieht er in den Dienst der Erkenntniß

des quid est und des an est [1]). Das quid est, quia und an est gelten aber dem Wesen.

Die erkenntnißtheoretischen Ansichten nun, welche von dieser Tendenz des Wesens beherrscht wurden, bedurften keiner eigenen, in sich

---

[1]) Respondeo dicendum, quod aliqua res potest cognosci dupliciter: Uno modo secundum id quod est; alio modo quantum ad ea quae ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id quod est, potest dupliciter haberi, scilicet dum cognoscitur quid est, et an est. Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur: quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia, nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus, ut dicitur in III de Anima (text. VI) et ideo Augustinus dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum ejus est ipsa essentia rei. Essentiam autem alicujus rei, intellectus noster tripliciter comprehendit. Uno modo comprehendit essentias rerum quae cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus individuantibus, sub quibus cadebat in sensu, et in imaginatione; et sic remanebit pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in his, quae sunt hominis, in quantum est homo. Alio modo essentias rerum quas non videmus, cognoscimus per causas, vel effectus eis proportionatos, cadentes in sensu. Si autem effectus non fuerint proportionati causae, non facient causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio modo cognoscit essentias artificialium numquam visorum, investigando ex proportione finis ea quae exiguntur ad illud artificiatum. Similiter an res sit, tripliciter cognoscit. Uno modo quia cadit sub sensu. Alio modo ex causis, et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo cognoscit aliquid in se ipso ex inclinatione quam habet ad aliquos actus: quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari. Loquendo autem de cognitione habituum, qua cognoscuntur quid sint, eorum cognitio ex duobus ultimis modis commiscetur: quia habitus ipsos per actus cognoscimus, sicut causam per effectum. Et quia nos sumus causa actuum, ideo actus cognoscimus per actum rationis investigantis quid sit necessarium in actu illo ex proportione objecti boni, et finis, sicut dictum est de artificialibus. Similiter cognitio qua cognoscitur, an habitus sint, ex duobus ultimis modis est: quia enim cognoscere quid est, est principium ad sciendum quia est; ideo aliquis praedicto modo cognoscendo quid sit aliquis habitus ex hoc quod videt talem actum exire qualis requiritur ad illum habitum, cognoscit quod ille habitus est in aliquo, etiam si ipse illum habitum non habeat; sed ille qui habet habitum, praeter hunc modum, tertio modo cognoscit se habere habitum, inquantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliqualiter ad actum illum. Et hoc quidem cognoscit homo per modum reflexionis, inquantum scilicet cognoscit se operari quae operatur. Et ideo dicit Augustinus, quod hujusmodi habitus cognoscuntur per suam potentiam quantum ad hunc modum. Ea vero quae consequuntur ad habitus, id est proprietates, et accidentia ipsorum, cognoscuntur partim ex cognitione naturae habituum, secundum quod cognitio quid est, est principium ad cognoscendum quia est; partim vero ex eorum actibus, secundum quod conditiones causarum in effectibus repraesentantur. In lib. III sent. dist. 23, qu. 1, art. 2...

zusammenhängenden Darstellung; es sollte ja jegliches Ding nach dem Character des Wesens erkannt werden; man brauchte daher nur die verschiedenen Weisen zu kennen, sich in den Besitz des Wesens der verschiedenen Dinge zu setzen, so wie Thomas in der zuletzt angeführten Stelle auch eben nur diese verschiedenen Weisen angegeben hat; und es war zur Begründung jener Erkenntnißweisen nicht erforderlich, auf eine frühere Darlegung des ganzen Erkenntnißprocesses zurückzugehen und zu verweisen; es genügte, wenn man den Modus, dem Wesen eines bestimmten Seienden beizukommen, an sich selbst empirisch aufzeigen konnte. Ingleichem war auch für die Philosophie, welche von der Tendenz der Wesenerkenntniß getragen wurde, eine ihr vorhergehende, eigens für sich behandelte Erkenntnißtheorie kein Bedürfniß; es war hinreichend, wenn sie logisch zu ordnen verstand, ihre Propositionen aufstellte, und in den Beweisen unter den Gründen, wenn auch an erster Stelle, diejenigen, welche erkenntnißtheoretischer Art waren, anführte. Mehr als eine Logik an der Spitze der Philosophie selbst war nicht von Nöthen.

So läßt sich denn wohl begreifen, warum die mittelalterliche Philosophie noch nicht von einer für sich bestehenden Erkenntnißtheorie ausgegangen ist; man muß aber doch auch andrerseits gestehen, daß eine Erkenntnißlehre in förmlicher Darstellung einer Erkenntnißtheorie einen höheren Grad der Vollkommenheit einnimmt, als diejenige, welche sich als bloßer Gedanke im Geiste eines Menschen vorfindet, oder, wenn sie ihren Ausdruck erhalten soll, innerhalb der Wissenschaft selbst und zwar an verschiedenen Stellen zerstreut an's Tageslicht tritt. Allein, wie sollte ein solcher Grad von Vollkommenheit eine Wirklichkeit werden? Kann das Erkennen noch eine andere Tendenz, als die der Wesenabschätzung annehmen, die von solchem Einflusse auf die Erkenntnißlehre, aber auch von einem ähnlichen auf die Philosophie selbst wäre, da ja jene und diese Hand in Hand gehen; eine Tendenz, welche zugleich im Einklange mit der Erkenntnißlehre des h. Thomas stände und zu deren Förderung beitragen dürfte?

Das Erkennen kann sich noch den Causalitätsverhältnissen zuwenden, um das Wirken des realen Wesens, wodurch eben das Ding erst ein vollendetes wird, zu seinem Zielpunkte zu erheben. Thut es dies mit durchgreifender Entschiedenheit, so geht es von einem Vorliegenden, dasselbe analysirend, zu einem Ersten zurück, um zu erforschen, wie aus letztrem erstres hervorgegangen ist; es stellt sodann auch einen

sich selbst bedingenden und begründenden Zusammenhang auf, der die Mittelglieder, je nach Maßgabe näherer oder entfernterer Begründung, zu einem wohlgeordneten, sich selbst tragenden Ganzen verbindet, so daß das Einzelne nicht bloß an sich, sondern auch für die Verwirklichung des Ganzen Bedeutung erhält. Zwischen erkenntnißtheoretischen Ansichten und Philosophie besteht nun ein gewisses causales Verhältniß, denn von der Einsicht in die Beschaffenheit des Erkennens muß das Verständniß über die Dinge abhängig sein, wenn überhaupt durch die Qualität des Erkennens die Kenntniß der Dinge selbst bedingt ist. Ist daher das Erkennen von der causalen Tendenz beherrscht, dann verlangt es für die aufzubauende Philosophie die Erkenntnißlehre als ausdrücklich hingestelltes, mit causalem Character versehenes Princip; daher auch die Erkenntnißlehre an sich selbst als ein Ganzes, welches sich aus einem Ersten in der Weise erbaut, daß es von den nächsten Erzeugnissen zu den unmittelbar darauf folgenden, von diesen zu den entfernteren und fernsten in stetigem, bedingendem Zusammenhange fortschreitet; und endlich nicht weniger die Philosophie als ein Ganzes, welches in Behandlung seiner Realitäten die Causalität reflectirt. Auf diesem Wege also würde die Erkenntnißlehre zur Vollkommenheit, zu eigener Darstellung gelangen, und sich zugleich als causales Princip der philosophischen Productionen bewähren [1]; — alles dieses im Einklange mit der Wesentendenz der erkenntnißtheoretischen Ansichten der mittelalterlichen Scholastik, bei deren Hauptvertreter (Thomas) einerseits eben das Wesen es ist, welches durch Kraft Natur wird und als Natur durch Wirken in Vollendung übergeht [2]; und andrerseits dem menschlichen Intellecte eine vom

---

[1]) Princip ist dasjenige, aus welchem ein Anderes hervorgeht, sei es im Gebiete des Seins oder des Werdens oder des Erkennens, id, a quo aliquid quocumque modo procedit (nach Thomas), oder (nach Aristoteles) id, a quo aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur. Ursache aber ist dasjenige, von dessen Wirken die Existenz eines Anderen abhängt, id, ad quod sequitur aliud, non quocumque modo, sed per influxum et dependentiam, oder, wie sich Thomas auch sonst ausspricht, illud principium ex quo consequitur esse posterioris; id ex cujus esse consequitur aliud. Da die Existenz einer philosophischen Production von einer bestimmten Erkenntnißlehre abhängig ist, so verdient in jedem concreten Falle die Erkenntnißlehre die Bezeichnung eines causalen Princips.

[2]) Vgl. „Natur und Gnade" von Dr. M. Jos. Scheeben, S. 13—15, besonders die daselbst angeführte Stelle des h. Thomas aus: quaest. disp. de Verbo incarnato, art. 1.: Dicendum quod ad evidentiam hujus quaestionis primo oportet con-

Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitende Entwicklung im Erkennen, ähnlich der Lebensentwicklung organischer Wesen, zugestanden ist (siehe Note 2, S. 26 unserer Abhdlg). Der causalen Tendenz folgt das Erkennen aber erst in der Neuen Zeit; und so werden wir denn, um die Erkenntnißlehre in ihrem Aufsteigen zu der höheren Stufe der Selbständigkeit zu begleiten, auf den Verlauf, welchen das philosophirende Erkennen in der Neuen Zeit genommen, hingewiesen. Bevor wir auf diesen Verlauf näher eingehen, möge uns erlaubt sein, folgende Worte des h. Thomas, welche nicht nur die Nothwendigkeit der Erkenntniß des Wirkens zur Bestimmung der Natur eines Dinges aussprechen, sondern auch die Grundrichtungen der Causalität bezeichnen, denen, wie uns scheint, die späteren Causalitätssysteme gefolgt sind, der Beachtung zu empfehlen. Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie, mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur. — Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit (Metaphys. XI, text. comm. 16): Una quidem, quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero, quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare (Summ. c. Gent. lib. 2, cap. I.). Auch möchten wir noch aufmerksam machen auf die via generationis, welche Thomas so oft erwähnt und mit Geschick in einzelnen Fällen für das Wirken bald einer causa immanens, bald einer causa transiens zu verwenden weiß. Wenn wir der Ansicht sind, daß es die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre ist, welche in dem geschichtlichen Verlaufe zu der Stufe der Selbständigkeit emporsteigen soll, und daß dieselbe eben hierdurch causales Princip der philosophischen Forschungen ihrer Nachzeiten werde; so dürfte man zur Begründung dieser Ansicht von uns etwa die Nachweise erwarten, die Philosophirenden der N. Z. hätten durch eine directe Bezugnahme auf Augustinus

---

siderare quid est natura, Sciendum est ergo quod verbum natura a nascendo sumitur: unde primo dicta est natura quasi nascitura ipsa nativitas viventium scilicet animalium et plantarum. Deinde tractum est nomen natura ad principium dictae nativitatis. Et quia nativitatis hujusmodi principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen natura ad significandum interius principium motus... Et quia motus naturalis praecipue in generatione terminatur ad essentiam speciei, ulterius essentia speciei, quam significat diffinitio, natura vocatur.

und Thomas deren Erkenntnißlehre zum Princip ihrer philosophischen Bestrebungen erhoben. Damit man sich aber keiner zu hohen Erwartung nach dieser Seite hingebe, bringen wir zum Voraus in Erinnerung, daß die Zeitströmung, in welcher die Philosophie dem causalen Erkennen ergeben war, sich weder der Scholastik hold, noch dem Christenthum freundlich zeigte, daß dieselbe jene sogar gerne beseitigt gesehen hätte, und, im Allgemeinen wenigstens, den Werth der Lehren dieses für die Wissenschaft nicht mehr anerkannte. Eine durchgreifende directe Bezugnahme der Zeitphilosophie auf die philosophischen Leistungen der Scholastik können wir daher nicht in Aussicht nehmen; um so bedeutungsvoller werden dagegen unter solchen Verhältnissen die im geschichtlichen Verlaufe selbst hervortretenden, mit den alterthümlichen verwandten Richtungen und Ideen erscheinen müssen; denn sollen diese auch selbständige Erzeugnisse der Philosophirenden gewesen sein, so müssen sie doch einem Geiste zugeschrieben werden, welcher sich in den betreffenden Punkten der alterthümlichen Richtung conform zeigte; und auf den factisch so gerichteten Geist und nicht darauf, ob die Kenntniß von Augustinus oder Thomas dirigirend gewesen, kommt bei dem Entwicklungsgange alles an. Greifen die grundzüglichen Richtungen und Ideen, welche Augustinus und Thomas äußerten, in der Geschichte durch, so sind dieselben ein für allemal die Träger der Geschichte; in ihrer Wiederkehr tritt der erkennende Menschengeist selbst für Augustinus und Thomas ein, wenn sich nicht die allgemeine Verbreitung, welche jene Richtungen und Ideen allmälig gefunden haben, und, in Folge davon, gemeingiltige wissenschaftliche Ansichten als vermittelndes Element darbieten.

II.

Die wesentlichen Theile der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre reflectiren sich in selbständigen Erkenntnißtheorien; — die immanente und die transeunte Causalität werden die Grundzüge der namhaftesten philosophischen Systeme; — die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre als Ganzes ist nächste Zeitaufgabe für uns.

1. Erst seit Bacon v. Verulam schlug die Philosophie der N. Z. eine entschiedene, ein gemeinsames Ziel intendirende Richtung ein. Diese galt der Erforschung der Causalität. Die Wahrnehmung des tiefeingreifenden Einflusses der Entdeckungen und Erfindungen

auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und der Gedanke, die Bestimmung der Wissenschaft, dem Menschen Nutzen zu gewähren, trage die Forderung an diese in sich, den zeitgemäßen Interessen gerecht zu werden, regten den Bacon an, dem Erkennen eine Methode zu verschaffen, durch welche dasselbe sich auf zuverlässige Weise der Gesetze, welche die Natur in ihrem Wirken befolge, bemächtige, damit der Mensch in Folge davon sich die Natur wahrhaft dienstbar machen könne. Demnach verlangte Bacon volle Hingabe an die äußere Erfahrung, den Gebrauch des exacten Instrumentes, auf daß die einzelnen Thatsachen, so wie sie in sich selbst seien, ermittelt würden, die Erhebung der wirkenden Ursachen, welche in den fixirten Thatsachen sich äußern, und zum Zwecke dieser Erhebung endlich die Befolgung der Methode der Induction, gemäß welcher man darauf auszugehen habe, von der vorliegenden Thatsache, unter sorgfältiger Beachtung der positiven und negativen Instanzen, jede zufällige Bedingung auszuscheiden, um dadurch zu den wesentlichen Bedingungen, welche allein die Existenz der Thatsache begründen, geführt zu werden, und durch fernere Anwendung der aufgefundenen wesentlichen Bedingung, welche das Naturgesetz enthalte, d. h. durch Deduction zur Erfindung zu gelangen[1]). — Bacon faßte also mit voller theoretischen Ueberlegung zur Verfolgung causalen Zieles in der sinnlichen Erfahrung feste Stellung; er erklärte zudem diese Erfahrung als die Grundlage aller Wissenschaften, und was Aristoteles in ähnlicher Stellung nicht geleistet habe, wollte er durch seine Methode dargebracht wissen, wie er denn auch sein „Neues Organon" dem „Organon" des Aristoteles entgegensetzte. War das Erkennen in dieser Zeit wirklich von causaler Richtung beherrscht, so werden wir weiterhin erwarten dürfen, daß das begonnene erkenntnißtheoretische Verfahren auch die Bedingungen, auf welchen die mit Reflexion erworbene sinnliche Erfahrung beruht, werde in Erwägung gezogen haben. Und in der That sehen wir das erkenntnißtheoretische Unternehmen in dieser Weise fortgesetzt. Locke vergleicht den menschlichen Geist in seinem ursprünglichen Zustande mit einer tabula rasa, in welche zuerst die unter und aus den äußeren Einflüssen durch die Sinneswahrnehmung entstandenen, sodann die aus der Reflexion auf die eingetretenen innern Zustände hervorgehenden Vorstellungen ein-

[1]) Nov. Organ. lib. I et II.

gezeichnet werden, so daß durch Sinneswahrnehmung, durch Reflexion auf dieselbe und durch beide zugleich, der leere Verstand allmälig angefüllt und damit demselben das gesammte Materiale zur fernern Bildung von zusammengesetzten Vorstellungen und Begriffen geboten wird. Durch diese Vorstellungen, so lehrt Locke weiter, erlangt der Verstand von den Aeußerungen und Eigenschaften, nicht aber von dem Wesen, der Substanz der Dinge Erkenntniß; weshalb der Begriff von Substanz nur ein Machwerk des Verstandes, welches die Substanz selbst verborgen und unerkannt läßt, sein kann. In ihren Aeußerungen geben die Dinge ihr causales Verhalten zu einander kund; in den körperlichen Gefühlen und den Gesichtsempfindungen bezeugen dieselben die ihnen objectiv zugehörigen Eigenschaften, während der Mensch in seinen übrigen Sensationen nur Eigenschaften, welche die Dinge erst durch die Thätigkeit der Sinnesorgane erhalten, kennen lernt [1]). Berkeley degradirte auch die Gefühls- und Gesichtssensationen zu bloß subjectiven, keine objective Eigenschaft der Dinge vermittelnden Sensationen, so daß der Mensch überhaupt nur um seine eigenen innern Beschaffenheiten wissen kann. Vor Hume, der sich außer Stande sieht, von causalem Wirken als einem Uebersinnlichen einen Sinneseindruck abzuleiten, muß aber auch noch die Causalität als ein von dem Erkennen zu Erreichendes fallen. — Allerdings ein fortlaufender, selbständiger erkenntnißtheoretischer Versuch, der, wie bedauerlich auch sein Hergang gewesen ist, doch seine innere Beziehung zur Vergangenheit nicht verläugnen kann. Unverkennbar kehrt derselbe die äußere Empirie im reflexen menschlichen Erkennen, mit Rücksicht auf die Aristotelischen Leistungen, hervor. Auf sinnliche Erfahrung drangen Alle, welche zu Bacon hielten; in reiner, durch Experiment und beobachtendes Nachdenken geschärfter Fassung der sinnlichen Erfahrung wollte es Bacon dem Aristoteles zuvorthun; und die mit Locke, auf der Grundlage der in ihrer Tiefe nicht untersuchten Aristotelischen Sätze: nichts ist im Intellecte, was nicht zuerst im Sinne war; der Intellect ist ursprünglich tabula rasa, anhebenden Forschungen sollten eben der von Bacon proponirten sinnlichen Erfahrung zur tieferen Begründung dienen; — Unternehmungen, welche man zugleich für reformatorische der scholastischen Wissenschaft hielt, weil man in Aristoteles den Beherrscher der letztren,

[1]) Ueber den menschlichen Verstand, Buch II.

und in der an der Erfahrungslehre des Aristoteles ausgeübten Kritik nicht weniger die Kritik der scholastischen Erfahrungslehre erblickte; — aber darum ebensowohl Unternehmungen, welche den sinnlich-empirischen Theil der Aristotelisch-Thomistischen Erkenntnißlehre nach der Seite der Reflexion wieder aufnahmen und, unter der Leitung der causalen Tendenz, demselben sogar noch eine gewisse Vervollkommnung — in Untersuchung der Weise, die erfahrungsmäßigen Einzelheiten zu beobachten, und der Leistungen der Sinnesthätigkeit zur Erkenntniß der wirklichen Eigenschaften der Dinge —, bereitet haben. Wenn es daher auch Bacon an einer gerechten Würdigung des Aristoteles hatte fehlen lassen [1]), factisch war durch ihn doch ein Hauptmoment der Thomistischen Erkenntnißlehre, die reflexe sinnliche Erfahrung, Gegenstand der Erforschung und Weiterbildung, und damit jener Erkenntnißlehre eine partielle selbständige Repräsentation zu Theil geworden.

Bald nach dem Hingange Bacon's begann Cartesius seine philosophische Forschungen, welche gleichfalls von der causalen Tendenz getragen wurden, wie seine Erkenntnißlehre, der wichtigere Theil derselben, auf's bestimmteste bekundet. Gerade das Bestreben, die erste wahre Erkenntniß herauszufinden, um von derselben aus in weiter bedingendem Zusammenhange den ganzen Kreis der Wahrheiten zu gewinnen, führte ihn zu seiner, von der Baconischen sehr verschiedenen, eine neue zuverlässige Methode beabsichtigenden Erkenntnißtheorie. Seine Forschung galt der Causalität in der Erkenntniß des Wahren. Bei Aufsuchung der Methode ließ er sich von dem Vorhaben leiten, so lange nichts als wahr hinzustellen, als er noch an dem zu Behauptenden zweifeln könne; erst mit der Gewißheit die Wahrheit zuzulassen. Die Existenz der körperlichen Objecte des Erkennens außer Zweifel zu setzen, fand er sich unvermögend; die im

---

[1]) Uebersicht über d. Aristot. Lehrgbde., S. 35 v. Chr. A. Brandis: „Der Begriff und die Thatsachen sollen (nach Aristoteles) zusammenschlagen, diese ersterem, der Begriff soll letzteren zum Zeugniß dienen (S. 909, 607 vgl. S. 1306, 567); gleichwie wahre ethische Bestimmungen da vollen Glauben finden, wo die Handlungen ihnen entsprechen (S. 1499, 433): Aussprüche, die Lord Bakon, wenn er sie gekannt, wohl hätten nöthigen müssen den als Geistesverwandten anzuerkennen, den er fortwährend mit, man darf sagen, blindem Eifer befehdet. Mit nichten verachtet Aristoteles erfahrungsmäßige und genaue Beobachtung des Einzelnen (der Erscheinungen); er empfiehlt sie auch da wo wissenschaftliche Auffassung des Allgemeinen noch nicht bezweckt wird (S. 1520, 487 vgl. unten Anm. 61)."

Denken, d. h. im Bewußtsein, sich aussprechende Existenz des eigenen Wesens sah er aber über allen Zweifel erhaben, weil er selbst im Zweifel begriffen seiner als Denkenden, und somit der Existenz seiner gewiß war. „Cogito ergo sum": der sich Denkende hat die innere Intuition, daß er nicht denken könne, ohne zu sein; und diese Intuition ist eine klare und deutliche, eine evidente Erkenntniß, welche dem Selbstbewußtsein Gewißheit und Wahrheit verleiht. Da Cartesius zur Gewißheit des eigenen Seins durch vorhergehende Ausscheidung des Körperlichen gelangt war, so erschien es ihm evident, daß jenes kein Körperliches, sondern ein von dem Materiellen unabhängig und für sich Existirendes, daß es bloße denkende Substanz, Geist sei. Wie evident und gewiß dem Cartesius nun die Erkenntniß seines eigenen Seins war, so evident und gewiß fand derselbe auch folgende Grundsätze (veritates aeternae): es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei; aus Nichts wird Nichts, d. h. die Wirkung hat eine Ursache, und letztre enthält entweder eben so viel, oder mehr als die erstre; die Ursache einer größeren Wirkung kann auch die Ursache einer geringeren Wirkung sein. Diese Grundsätze sollen nicht aus der Erfahrung abstrahirt, sondern dem Verstande angeboren sein. Der Geist habe aber auch noch außerdem Vorstellungen oder Ideen, d. h. geistige Bilder und Begriffe, in welchen bald ein vollständiges Sein, wie Substanz, bald ein unvollständiges, wie Accidenz, vorgestellt werde; solcher Inhalt mache die innre Realität der Ideen aus. Bringt nun Cartesius jene Grundsätze auf diese Ideen in Anwendung, so ergibt sich ihm mit Evidenz, daß der Geist wohl Ursache von der Idee eines Accidenz sein könne, weil derselbe mehr als ein Accidenz, eine Substanz sei; auch gar von der Idee einer Substanz, weil er als Substanz doch wenigstens ebensoviel Realität innehabe; nicht aber von der Idee einer unendlichen Substanz, weil der Geist nur endliche, beschränkte, nämlich bloß denkende Substanz sei. Letztre Idee müsse somit von einer außer dem Geiste befindlichen Ursache herrühren, von einem unendlichen Wesen, welches sich in jener Idee von einer unendlichen Substanz bezeuge, welches also auch existire. Diese Idee, die Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen, hält Cartesius gleichfalls für eine dem Geiste angeschaffene. Derselben sei es eigenthümlich, die Existenz als eine nothwendige, also mit dem Wesen selbst identische zu enthalten, während im Begriffe des endlichen Wesens die Existenz als eine bloß mögliche und zufällige gesetzt sei. Was aber dem Begriffe eines Dinges evident angehöre, gelte dem Dinge selbst und sei wahr.

Habe das Endliche die Existenz nicht in sich, so müsse es dieselbe von Gott, dem Seienden erhalten haben. Die gewisse Erkenntniß des existirenden Gottes verhilft dem Cartesius zur Vollendung seiner Erkenntnißtheorie. Gott ist als das vollkommenste Wesen absolut wahrhaft; es kann also von ihm keine Täuschung ausgehen; mithin muß das von ihm geschaffene Erkenntnißvermögen des Geistes, wenn es seinen Gegenstand ergreift und klar und deutlich erkennt, diesen Gegenstand in Wahrheit ergreifen; es muß nicht weniger auch das sinnliche Anschauen auf wirklich vorhandene körperliche Dinge gerichtet sein, insofern dasselbe gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit auf solche hinweist. Der Irrthum hat einzig darin seinen Grund, daß der Mensch mit seinem unbeschränkten Willen auch dasjenige, wovon er mit seinem beschränkten Verstande keine klare und deutliche Erkenntniß hat, im Urtheil bejaht oder verneint. In Gott erfreut sich also Cartesius des Grundes für die Wahrheit des sinnlichen Erkennens und der höchsten Besiegelung der Wahrheit im geistigen. Uebrigens verwarnt er vor dem Unternehmen, die Naturwelt aus göttlichen Endursachen erklären zu wollen, weil wir uns nicht anmaßen dürften, zu meinen, wir könnten in die Absichten Gottes eindringen; wir sollten uns vielmehr bescheiden, nach den göttlichen Eigenschaften, die unsrem natürlichen Erkenntnißlichte zugänglich seien, die sinnfälligen Dinge als Wirkungen aus Gott, als wirkender Ursache, herzuleiten [1]). Demgemäß ist das menschliche Erkennen wahr, weil das Erkenntnißvermögen des Menschen von Gott, dem Wahrhaften, verliehen worden, und nicht auch deshalb, weil jenes Erkennen mit seiner Wahrheit ein Aehnliches von Gott, dem Erkennenden, und von der göttlichen Wahrheit ist, so daß gesagt werden könnte, der Mensch erkenne in göttlicher Wahrheit, in Gott. Nach Cartesius soll man ja nicht von Endursachen, also auch nicht von Ideen in Gott sprechen. Diesen beengten Gesichtskreis überschritt Malebranche, jedoch auf eine maaßlose Weise, indem derselbe, unter mannigfacher Berufung auf den h. Augustinus, das menschliche Erkennen für ein schon im diesseitigen Leben in Gott selbst stattfindendes gehalten wissen wollte. Malebranche nämlich, der mit Cartesius den schroffen Gegensatz zwischen Geist und Materie behauptete, schloß eben aus dieser Gegensätzlichkeit, der Geist könne aus sich die Idee der Ausdehnung und somit auch der sonstigen Qualitäten der

[1]) Princip. phil. pars I, et: De Methodo.

letztren, nicht gewinnen; und aus der Beschränktheit der Geister, der einzelne Geist werde es aus sich nur zu besonderen Vorstellungen seiner selbst, nicht aber zu universellen Erkenntnissen bringen müssen. Dies war ihm zuhöchst Grund zu der Folgerung, die Geister hätten die Ideen, d. h. die Vorstellungen von dem Wesen der Naturdinge empfangen. Den körperlichen Dingen konnte er aber keine Ideen, welche den Geistern mitzutheilen seien, zuschreiben, weil jene nur Körperliches in sich tragen und aus sich hervorgehen lassen können; er mußte somit die Ideen in Gott ansetzen. Da nun die Geister durch eben diese Ideen das Wesen der Dinge erkennen sollen, so nahm Malebranche an, die Geister erkännten die Dinge in Gott; Gott sei der Ort der Geister, die Welt der Ideen und das Licht der Geister, d. h. das allgemeine Denken, welches die einzelnen Geister erleuchte. Gott werde unmittelbar geschaut; die Naturdinge würden durch die göttlichen Ideen erkannt; sich selbst aber sollen die Geister durch ihr Selbstgefühl, und die Seelen Anderer nur durch Vermuthung erkennen [1]). — Vergleichen wir die Cartesianische, durch Malebranche fortgebildete Erkenntnißtheorie mit der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre; so stellen sich auffallende Berührungspunkte zwischen beiden heraus. Cartesius zieht das Erkennen unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit in Betracht; und derselbe Gesichtspunkt leitet Augustinus bei seiner Erforschung des Erkennens. Thomas hebt das Urtheil als den Act, in welchem die Erkenntniß der Wahrheit sich geltend mache, hervor; und in dem Urtheile „cogito ergo sum“ = ego sum cogitans will Cartesius die erste Wahrheit ergriffen haben, wie er auch den Irrthum allein im Urtheil erzeugt werden läßt. Augustinus zufolge gelangt der in Begründung der Selbsterkenntniß rathlose Mensch erst zur entscheidenden Erkenntniß des Grundes seines Wissens um seine Existenz, wenn für dessen Reflexion die Thatsache des Bewußtseins, daß er denke, wachgerufen wird; ein solcher weiß sodann, daß er ist, weil er weiß, daß er denkt [2]). Der zweifelnde Cartesius bringt erst, nachdem sich seinem Bewußtsein die Thatsache, daß er denke, als unläugbare aufgenöthigt hat, zur Erkenntniß der Gewißheit um seine Existenz vor. Augustinus verlangt Einkehr der Seele in sich selbst, damit sie in sich die Wahrheit von Anderem finde, ohne jedoch

[1]) De la recherche de la verité, liv. III, 1. part., chap. 1 & 2; 2. part., chap. 1 - 7.

[2]) Soliloq. lib. 2, cap. 1.

letztre in ihrer Verwandtschaft mit den Erkenntnißzuständen näher zu bezeichnen. Thomas spricht in näherer Bestimmung Wahrheitsprincipien der Seele zu, durch welche dieselbe der Wahrheit über Anderes theilhaft werde; und Cartesius fixirt wahre Grundsätze im Geiste, um mittelst derselben die übrigen Realitäten zu erkennen. Unter diesen Grundsätzen wieder finden sich mehre, welche wir auch bei Thomas antreffen. Aus den Wirkungen will Thomas das Dasein Gottes erkannt haben; aus der Idee des Geistes von dem unendlichen Wesen als Wirkung schließt Cartesius auf das dieselbe verursachende und deshalb existirende unendliche Wesen. Wenn auch Thomas nicht schon die bloße Idee von dem vollkommensten Wesen zur Begründung der Erkenntniß von der Realität Gottes für zureichend hält; so weiß doch er ebensowohl, als Cartesius, daß in Gott Wesen und Existenz identisch sind, und daß von der Sache gelten soll, was im Begriffe dieser ein nothwendiges Merkmal ist. Weiterhin stimmt Thomas mit Cartesius darin zusammen, daß zur Vollendung der Erkenntniß der Wahrheit auf Gott zurückgegangen werden müsse; und mit Malebranche, daß in Gott Ideen sind, durch welche wir der Wahrheit theilhaft werden. An Augustinus endlich schließt sich Malebranche in Betreff der Schauung Gottes und der Wahrheit in Gott, geradezu an, indem letztrer jenen so verstehen zu müssen glaubt, als behaupte dieser eine Schauung der göttlichen Substanz. Wie ansehnlich nun auch die Uebereinstimmung der Cartesianisch-Malebranche'schen Erkenntnißlehre mit der Augustinisch-Thomistischen erscheint, dieselbe bleibt doch immer nur eine Uebereinstimmung in Grundzügen, welche zudem noch nur in jenem Theile der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre aufgesucht werden dürfen, welcher die betrachtende Reflexion über den menschlichen Geist, dessen Ideen und principiellen Erkenntnisse enthält und die Speculation einleitet; denn die Erkenntnißlehre des Cartesius, welche mit dem betrachtend reflectirenden Zweifel an allem durch das ursprüngliche Bewußtsein Geleisteten beginnt, findet sich nur im Stande, einen positiven Ausgang zur wahren Erkenntniß der Dinge von dem zu nehmen, was in dem betrachtenden Reflexionsacte selbst als Thatsächliches geboten ist, um von hier aus, in Betrachtung der Ideen und principiellen Erkenntnisse des Geistes, eine Genesis des wahren Erkennens der Dinge zu bewerkstelligen. Aber eben darum, weil die Cartesianisch-Malebranche'sche Erkenntnißlehre nicht, wie die

Augustinisch-Thomistische, im wenigstens unterstellten bedingten Zusammenhange mit dem ursprünglichen menschlichen Erkennen ausgeführt ist, können auch selbst oben genannte Grundzüge beider Erkenntnißlehren nicht in voller Uebereinstimmung mit einander stehen. Jedenfalls ist es jedoch ein Haupttheil der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre — der über den menschlichen Geist, dessen Ideen und principiellen Erkenntnisse betrachtend reflectirende und die Speculation einleitende —, welcher, wenn auch in getrübter Weise, bei Cartesius und Malebranche selbständige Darstellung erlangt hat.

Ein principiell neuer erkenntnißtheoretischer Versuch wurde nur erst wieder von Kant unternommen, der die Metaphysik aus dem Zustande der Wissenschaftslosigkeit, welchem dieselbe bis dahin anheimgegeben gewesen sei, befreien wollte und durch eine Kritik befreien zu können glaubte, welche, an dem Erkennen mit Genauigkeit vollzogen, das Bewußtsein um die Macht und den Umfang des letztren erzeugen und dadurch der Metaphysik die nöthigen Mittel an die Hand geben werde, eine Wissenschaft für sich zu repräsentiren. Jene Kritik beginnt, entsprechend dem immer mehr sich vertiefenden causalen Verfahren, mit dem wirklichen Anfange des Erkennens. Das sinnliche Wahrnehmungsvermögen ist thätig als äußerer und innerer Sinn: durch jenen stellen wir uns die Dinge außer uns im Raume vor, durch diesen erfahren wir unsre innern Zustände als vorsichgehend in der Zeit. Das Wahrnehmungsvermögen gelangt zur Thätigkeit, nachdem dasselbe von außenher afficirt worden ist. Die Affection besteht in der Empfindung und ist als solche die Materie für die Formen des Raumes und der Zeit, welche apriorischer Natur, d. h. jenem Vermögen an sich eigenthümlich sind und die Empfindung zu einer Erscheinung gestalten, in welcher das äußere Ding als räumliches vorgestellt wird. Die so entstandene Vorstellung hat objectiven Character in dem Sinne, daß sie auf einen äußern Gegenstand gerichtet ist, nicht aber auch in dem, als repräsentire sie den äußern Gegenstand nach seiner Beschaffenheit; denn was der Gegenstand an sich ist, läßt die Vorstellung unerkannt, weil sie nur die Formen und Beschaffenheiten des Wahrnehmungsvermögens ausdrückt. Die einzelnen Sinnesvorstellungen werden durch die vom Verstande geleitete Einbildungskraft unter irgend einer gleichfalls apriorischen, aber nicht rein für sich hervortretenden Rücksicht zusammengebracht und geeinigt. Durch diese Thätigkeit bereitet der Verstand diejenige vor, in welcher er die

gesammelten Sinnesvorstellungen unter ganz distincte Gesichtspunkte, apriorische Begriffe, bringt und in diesen jene ganz entschieden einigt, zu dem Zwecke, um die Erscheinungen der äußern Dinge weiter zu bestimmen und die sinnliche Erfahrung zu vollenden. Kant ist außerordentlich bemüht, jene dem Verstande a priori inwohnenden und reinen Begriffe genau zu fixiren, den Hergang der Einigung und den Zusammenhang dieser Begriffe mit den Sinnesvorstellungen darzulegen. „Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Categorien nennen, sagt Kant, indem unsre Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerley ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernet [1]." „Es war, sagt Kant bald nachher, ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Categorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul), auch ein empirischer (motus), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (actio, passio), und an einigen der letztern fehlt es gänzlich [2]). Das Verzeichniß aller reinen Stammbegriffe des Verstandes nennt die Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), der Qualität (Realität, Negation, Limitation), der Relation (Inhärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, der Gemeinschaft), der Modalität (Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Nothwendigkeit — Zufälligkeit). Als erstes der Momente, welche bei der Einigung der Sinnesvorstellungen in den Kategorien vorkommen sollen, ist die synthetische Einheit der Apperception anzusehen. Zu jedem einzelnen Anschauungsacte tritt nämlich das Selbstbewußtsein (Apperception) hinzu, in welchem der Anschauungsact in's Ich aufgenommen wird (sehen ist der Anschauungsact, ich sehe die Apperception); alle Apperceptionen aber werden in Einem Ich vereinigt, und diese Einheit ist die synthetische Einheit der Apperception, durch welche zugleich alle

---

[1]) Critik der reinen Vernunft; Neueste Aufl., 1794, S. 105.

[2]) Daselbst S. 107.

einzelnen Anschauungsacte in's Eine Ich aufgenommen werden. Das zweite Moment ist die objective Einheit der Apperception. Dadurch nämlich, daß das Mannigfaltige der Anschauungen in das Eine Ich aufgenommen wurde, ward dasselbe den eigenthümlichen Formen dieses Ich (des Verstandes) unterworfen, wodurch hinwieder diese Formen die Beziehung auf jenes dem Objecte geltende Mannigfaltige und darum selbst objectiven Character erhielten. Die Aufnahme des Mannigfaltigen in die Formen des Verstandes ist Einigung; diese Einigung, wie eben gezeigt, eine objective und zwar in der Apperception, weil in der Apperception der synthetischen Einheit. Die Handlung, in welcher sich die objective Einigung vollzieht, ist das Urtheil, in welchem das Einzelne dem empirischen Begriff, und jenes und dieser der Kategorie untergeben erscheint. Das dritte Moment besteht in dem reinen, apriorischen Schema. Die Beziehung der Kategorien nämlich auf das Empirische kann nicht unmittelbar stattfinden, weil in dem letztren das, was durch die Kategorien gedacht wird, nicht enthalten ist, und nicht gesagt werden darf, der Gegenstand stehe unter einem Begriffe, wenn beide ihrem Inhalte nach auseinander gehen. Die Causalität z. B. wird nicht von den Sinnen wahrgenommen; das sinnliche Vorstellen enthält somit auch nichts der Causalität Bezügliches. Die Vermittlung nun zwischen den Kategorien und dem Empirischen wird durch ein eigenes apriorisches Schema, welches die Einbildungskraft für die reinen Verstandesbegriffe producirt, eingeführt. Auch der rein sinnliche Begriff ist mit der Sinnesanschauung durch ein Schema vermittelt: letztre als Bild erscheint jenem als Allgemeinem nicht adäquat, während das Schema in diesem Falle eine gewisse Allgemeinheit und Anschaulichkeit hat, und darum den Begriff zu dem Bilde überleiten kann. Die Kategorien aber, welche die sinnlichen Begriffe übersteigen, erfordern Schemate, welche allgemein sind und nichts Sinnliches mehr an sich haben; diese können sich somit dem Empirischen nur von Seite der Form der Zeit, welche dem zum Wahrnehmungsvermögen gehörenden innern Sinne eignet, zuneigen. Daher sind zur Vermittlung der Beziehung der Kategorien auf's Empirische Schemate erforderlich, welche Zeitbestimmungen enthalten. In der Zeitbestimmung sind sodann die Schemate den Kategorien und den sinnlichen Anschauungen gleichartig: jenen, denn die Zeitbestimmung besitzt Allgemeinheit, beruht auf einer apriorischen Regel; diesen, denn die Zeit kommt in den Anschauungen vor. Das Schema der Kategorien

der Quantität deutet auf die Zeitreihe, das der Kategorien der Qualität auf den Zeitinhalt, das Schema der Relationskategorien auf die Zeitordnung, und das der Modalitätskategorien auf den Zeitinbegriff. Da diese Schemate, die unerläßliche Bedingungen für die Beziehung der Kategorien auf Dinge, dem Empirischen zuführen; so kann der wahre Erkenntnißgebrauch der Kategorien nur ein empirischer sein; dieselben dienen zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung. — Der reine Verstand ist aber auch noch im Besitze von Grundsätzen, welche Regeln für den objectiven Gebrauch der Kategorien sind. Dieselben lauten: 1) Alle Anschauungen sind extensive Größen; 2) in allen Erscheinungen hat das Reale, welches ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad; 3) Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Dieser Grundsatz enthält folgende drei: der Beharrlichkeit der Substanz, der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität, des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. 4) Als Postulate des empirischen Denkens überhaupt: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen) übereinkommt, ist möglich, — was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich, — dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existirt nothwendig. Diese Grundsätze sind nicht allein a priori wahr, „sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. h. der Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffs aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalten.“ Von allen seinen Grundsätzen und Begriffen darf der Verstand keinen anderen, als empirischen Gebrauch machen; ein transcendentaler Gebrauch, wobei die Dinge überhaupt oder an sich selbst betrachtet werden, ist unzulässig. Der Verstand kann a priori nichts anderes leisten, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt anticipiren; die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb welcher allein uns Gegenstände gegeben werden, vermag derselbe nicht zu überschreiten. — Von dem Erkennen des Verstandes ist wohl zu unterscheiden — das Denken der Vernunft; dem Verstande gehören die Kategorien an, der Vernunft die Ideen; jene treten im Urtheile hervor, diese in den mittelbaren Schlüssen; erstre haben ihren Gegenstand in der Erfahrung, letztren

kann kein entsprechender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden; die Vernunftideen beziehen sich wohl auf den Gebrauch des Verstandes, aber nicht zu objectivem Zwecke, sondern um demselben die Richtung der Vernunfteinheit vorzuschreiben. „Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien." Ich verstehe unter der Idee, sagt Kant, einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann [1]). Er unterscheidet aber die speculativen Ideen von den practischen. Letztre sind die Muster des Sittlichen und „wirkende Ursachen der Handlungen und ihrer Gegenstände"; erstre bewegen den Verstand zwar auch zu Acten, bewirken aber nur die Einheit dieser Acte und führen nicht auch zu einer realen Einheit hinüber. Der Obersatz eines mittelbaren Schlusses nämlich ist ein Princip für die demselben untergeordneten Erkenntnisse und bedingt die Conclusion. Man kann aber zu der Conclusion nur unter der Voraussetzung, daß mit dem Princip alle bedingenden Gründe gegeben sind, gelangen; denn andernfalls ist das Urtheil der Conclusion a priori nicht möglich. Die Vernunft ist demnach a priori auf die Totalität der Bedingungen (der bedingenden Gründe) oder, „da das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist", auf das Unbedingte hingewiesen, und es kann ihr reiner Begriff durch den Begriff des Unbedingten erklärt werden. Für die drei Arten der Vernunftschlüsse (die kategorische, hypothetische und disjunctive Schlußweise) besitzt die Vernunft drei Begriffe von Unbedingtem: eines Subjectes, welches selbst nicht mehr Prädikat ist; einer Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt; eines Aggregates der Glieder der Eintheilung, durch welches die Eintheilung des Begriffes vollendet ist. Beachtet man nun, daß unsre Erkenntnisse eine dreifache Beziehung haben: auf das denkende Subject, auf die Erscheinungen und die Gegenstände des Denkens überhaupt; so lassen

---

[1]) Daselbst S. 383.

sich alle Vernunftbegriffe unter drei Klassen bringen: die erste enthält die unbedingte Einheit des denkenden Subjectes, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt. „Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Cosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie. Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transscendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntniß (theologia transscendentalis) an die Hand." In dieser Weise werden die Kategorien des Verstandes wohl unter Vernunftideen geeinigt; an Realität gewinnen dieselben dadurch doch nicht, weil den Ideen entsprechende Einheiten in der Erfahrung nie aufzuweisen sind. Es ist dem Menschen, selbst durch seine Natur, nahe gelegt, solche gedachte Einheiten für reale zu halten; allein er begeht alsdann Paralogismen bezüglich des denkenden Subjectes, verwickelt sich in Antinomien (Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft) rücksichtlich des Inbegriffs aller Erscheinungen, und versteigt sich hinsichtlich der obersten Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, zu dem Ideale entis realissimi, welches wegen seiner durchgängigen Bestimmung als ein existirendes Wesen angesehen wird, während doch die Vernunft nur die transcendente Idee aufzustellen intendirte. Gibt es nun schon von dem Standpunkte des Verstandes, dessen Grundsätze bloß Principien der Exposition der Erscheinungen sind, keine Ontologie, welche von den Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori verschaffen könnte; so gibt es ferner von dem Standpunkte der Vernunft, deren Ideen keinen objectiven Gebrauch zulassen, keine rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie im realen Sinne der bisherigen Metaphysik [1]). Erst im Interesse der praktischen Vernunft sieht sich Kant genöthigt, objective Realität der Vernunftidee zuzugestehen. „Der Begriff der Freyheit, so fern dessen Realität durch ein apodictisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen,

---

[1]) Critik der reinen Vernunft, Elementarlehre I. u. II. Theil.

selbst der speculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i., die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freyheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durch's moralische Gesetz. — Freyheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spec. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Object (das höchste Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen [1]." — — Die ganze Erkenntnißtheorie Kant's ist von der Tendenz nach Sinneserfahrung durchdrungen; sie legt jedoch auf den Ursprung der letztren das meiste Gewicht; denn mit Rücksicht auf die Gestaltung der Empirie bestimmt sie die Natur des Wahrnehmungsvermögens, der Einbildungskraft und des Verstandes; an der Betheiligung bei dieser Gestaltung bemißt sie den (im Sinne Kant's) objectiven Character der Vermögen; und die Vernunft muß ihr zufolge auf Objectivität ihrer Thätigkeit, auf Erkennen, verzichten und sich mit bloßem Denken begnügen, weil dieselbe zu jener Gestaltung nichts beiträgt und aus der gestalteten Erfahrung für ihre Ideen keine Realität beziehen kann. Zur Begründung des Ursprunges der Empirie wird aber der absichtlichen Reflexion kein begründender Einfluß zugeschrieben, sondern nur der elementaren apriorischen Formen des Wahrnehmungsvermögens, der Einbildungskraft und des Verstandes gedacht; das Urtheil, in welchem die Kategorien hervortreten sollen, erscheint nur als eine elementare Thätigkeit bei der Gestaltung der Erfahrung, und die

[1]) Critik der praktischen Vernunft, 5. Aufl., S. 4—6.

Grundsätze, welche die Regeln für den objectiven Gebrauch der Kategorien mittelst Reflexion sind, ergeben sich nur erst auf dem Fundamente der gestalteten Erfahrung und verlangen im letzten Grunde nichts anderes, als daß das reflexe Erkennen in Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen Erkennen von Statten gehen soll. Kurz, die ursprüngliche Sinneserfahrung ist Kant die eigentliche Sinneserfahrung, und darum die Aufhellung der durch Naturthätigkeit der Vermögen herbeigeführten Sinneserfahrung wesentlich die Aufgabe der Kant'schen Erkenntnißtheorie. Freilich ist Kant dieser Aufgabe ein bedeutender Schuldner geblieben. Der von vornherein intendirte Apriorismus [1]) ließ ihn zu einer umsichtigen Erfassung und Analyse der Thatsachen des Bewußtseins nicht vordringen, und so ist ihm verborgen geblieben, daß sich der erste Erkenntnißact seitens des Intellects in einem Urtheile vollzieht, wodurch die Realität seiner Wesensidee, und zwar für ein Individuum, ausgesprochen wird; daß sich an diesen Urtheilsact ein anderer anreiht, welcher die Wirklichkeit des jenes Erkennen ausführenden Wesens kund macht; und daß diesen Geistesacten noch andere unwillkürliche nachfolgen, in welchen die Realität der Eigenthümlichkeiten, der Accidenzen und Relationen des Wesens erkannt werden. Ungeachtet dessen hat die Erkenntnißtheorie Kant's immer noch so viel aus dem ursprünglichen Erfahrungserkennen aufgegriffen, daß sich eine Relation zwischen ihr und der Thomistischen Erkenntnißlehre nicht in Abrede stellen läßt. Kant selbst setzt sich in Bezug zu Aristoteles und damit zur Scholastik, wenn er die reinen Verstandesbegriffe nach Aristoteles Kategorien nennt und beifügt, daß seine Absicht uranfänglich mit der des Aristoteles einerlei sei. Wie Aristoteles so geht auch Kant von der Sinneswahrnehmung, als dem wirklichen Anfange des menschlichen Erkennens, aus und bedient sich bei der Analyse der Anschauung, zur Bezeichnung der Elemente derselben, Ausdrücke, die von Aristoteles zuerst in Anwendung gebracht worden sind, der Ausdrücke „Materie" und „Form". Unter seinen Kategorien

---

[1]) „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll." Critik d. reinen Vst., S. XVI.

führt Kant auch Aristotelische auf. Erfahrung ist ihm, wie dem Aristoteles, eine Ansammlung einzelner Sinneswahrnehmungen zu einem Ganzen. Die Aristotelisch-Thomistische Erkenntnißlehre hatte schon die Naturdinge als das eigenthümliche Object der menschlichen Erkenntniß hingestellt, auch ein Fortschreiten des Erkennens von der Vielheit der einzelnen Sinneswahrnehmungen zu deren Einheit in den Begriffen, und eine Inclination der Begriffe zu den Bildern der Einbildungskraft entdeckt. Wer liest folgende Stelle in Kant's Critik d. reinen V., S. 300: „Daß dieses aber auch der Fall mit allen Categorien und den daraus gesponnenen Grundsätzen sey, erhellet auch daraus: daß wir so gar keine einzige derselben real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen können, ohne uns so fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen, als auf welche, als ihre einzige Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung auf's Object, wegfällt, und man durch kein Beyspiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sey." — und wird nicht wenigstens erinnert an jene Worte des h. Thomas in Sum. theol. Par. I, qu. 84, art. 7, resp.: Secundo quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet (S. 20, Note 1 unsr. Abhdl.). Endlich bezeichnet Kant „die Grundsätze" als „Quell aller Wahrheit", und den Obersatz des mittelbaren Schlusses als Princip für die demselben untergeordneten Erkenntnisse; und nach der Aristotelisch-Thomistischen Erkenntnißlehre sind die principiellen Erkenntnisse die Vermittler der Wahrheit in den Urtheilen über die Naturdinge, und der Obersatz des Syllogismus das Princip für die aufzufindende Erkenntniß. — Da nun aber die ganze Erkenntnißtheorie Kant's sich nur um die ursprüngliche Sinneserfahrung bewegt, so kann in jener doch nicht mehr als ein Versuch selbständiger Darstellung des ersten Hauptmomentes der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre anerkannt werden. —

2. Die Andeutungen der vorstehenden Nummer geben uns, wie uns dünkt, hinreichenden Grund zu der Ueberzeugung, daß die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre wenigstens nach den Hauptmomenten ihres empirischen und speculativen Theiles in selbständigen

Erkenntnißtheorien der Neuen Zeit eine Repräsentation gefunden habe. Um uns in den Besitz aller Prämissen für die Schlußfolge: die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre sei den philosophischen Bestrebungen der Nachzeit Princip, zu setzen, zeigen wir nun, daß die philosophischen Lehren der N. Z. an jenen einzelnen Erkenntnißtheorien ihre Principien haben; daß dieselben die Dinge aus realen Principien abzuleiten suchen, und daß des Modus der Causalität, welcher von ihnen zu letztrem Zwecke in Anwendung gebracht worden ist, in der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre bereits gedacht ist.

Die philosophische Lehre, welche aus der empiristischen, auf Bacon zurückweisenden, Erkenntnißtheorie hervorging, war der Materialismus, der in dem systéme de la nature als ein geschlossenes Ganze auftrat. Den Weg zum Materialismus hatte Locke's Lehre über das Erkennen angebahnt. Diderot, zu Ende seiner philosophischen Laufbahn am Materialismus angelangt, zog aus jener Lehre die wohlbegründete Consequenz, auch das Denken könne nur Bedeutung haben, wenn es sich auf Sinnfälliges zurückführen lasse, indem er sagt: „Locke erneuerte den alten Grundsatz: In dem Denken ist Nichts, was nicht zuvor im Sinne war, und schloß daraus, daß es keine angebornen Principien gebe, weder speculative noch moralische. Er hätte aber noch einen anderen sehr nützlichen Folgesatz ziehen können, nämlich, daß alle Ideen, wenn man sie bis in ihre letzten Elemente auflöst, in einer sinnlichen Vorstellung aufgehen müssen, daß, weil Alles, was im Denken ist, auf dem Wege der Sensation dahin gelangt, auch Alles, was aus dem Denken hervorgeht, chimärisch ist, wenn es nicht auf dem Wege der Reduction einen sinnlichen Gegenstand außer uns findet, auf den es sich bezieht"[1]). Für ein auf sensualistischer Basis sich erbauendes philosophisches System kann es consequent keine andren Dinge geben, als materielle. Es ist daher nicht zu verwundern, daß das systéme de la nature, welches radikal auf's Sinnfällige zurückging, den Plan auszuführen suchte, aus der Materie und der ihr eigenen Bewegung, als dem realen Princip, das Entstehen aller Dinge des Universums zu begreifen und die Nichtexistenz des Immateriellen darzuthun. Ein solches durch beständige Umwandlung die Dinge erzeugendes Wirken unterscheidet sich wesentlich nicht von dem seitens

---

[1]) Sigwart, Geschichte d. Philos., II., S. 116.

des h. Thomas unter der transeunten Causalität angeführten calefacere (siehe S. 46 unsr. Abhdlg)! —

Zu der Cartesischen Erkenntnißtheorie stehen das metaphysische System des Spinoza und die metaphysischen Lehren des Leibniz in Relation, welche letztre, wenn auch modificirt, erst durch Wolf systematisirt wurden und in ihrer Hauptrichtung die Grundlage für die Philosophie bis zu Kant geworden sind.

Das System des Spinoza ging insofern aus der Erkenntnißtheorie des Cartesius hervor, als jener auf der in sich klar und evident und darum gewiß sein sollenden Cartesianischen Idee von der Substanz sein ganzes System erbaute. Die Eine Substanz, welche die Spinozische Philosophie aufstellt und Gott nennt, erscheint durch die Attribute des Denkens und der Ausdehnung, ihre Vermögen, als das reale Princip der Geister und Körper, als ihrer Modi; so daß gesagt werden muß, die Substanz besitze durch jene Attribute in diesen Modificationen ihre Selbstdarstellung. Die Selbstdarstellung ruht auf immanenter Wirksamkeit, in welcher sich nach dem h. Thomas (siehe S. 46 unsr. Abhdlg.) ein Wirkendes vollendet, die aber bei Spinoza wegen des falschen Substanzbegriffes pantheistische Qualität angenommen hat. Spinoza nennt ausdrücklich Gott die immanente Ursache aller Dinge [1]).

Leibniz betrachtete die Lehre des Cartesius als die Vorschule zur wahren Philosophie. Aus der Erkenntnißtheorie desselben eignete er sich die Theoreme von den wahren und den angebornen Vorstellungen an, gab aber denselben eine weitere Ausdeutung. Leibniz erkennt zwar Klarheit und Deutlichkeit als Kennzeichen wahrer Vorstellungen an, verlangt jedoch von der Klarheit, daß vermöge ihrer der Gegenstand in seiner Einzelheit auch von ähnlichen und verwandten Dingen ausgeschieden werde; von der Deutlichkeit, zufolge welcher die Merkmale eines Begiffes von einander unterschieden werden, daß dieselbe zu der vollständigen Analysis, durch welche noch die Merkmale bis zu den letzten einfachen Bestandtheilen zergliedert werden, fortschreite; und endlich von der Zusammensetzung dieser Elemente zum Begriffe, welche jener Analysis folgen müsse, daß dieselbe keinen Widerspruch enthalte. Für angeboren hielt Leibniz die allgemeinen und noth-

[1]) Deus est omnium rerum causa immanens; non vero transiens. Eth. I, propos. 18.

wendigen Ideen, insoferne diese nicht aus den Sinnesanschauungen stammten, sondern aus der geistigen Natur des Menschen ihren Ursprung nähmen und der Reflexion als unbewußte Vorstellungen vorhergehen. — Den Kernpunkt der Leibniz'schen Philosophie bildet die Monadenlehre. Die Monaden sind active Substanzen mit einer untergeordneten leidenden Kraft, in welcher sie sich körperlich individualisiren. Innerhalb der eigenen Körperlichkeit wirken dieselben in fortwährendem Bewegen; durch die Körperlichkeit stellen sie, mit anderen Monaden scheinbar vereinigt, die Einzeldinge als Körper dar. Seitens der activen Kraft ist die Monade in der Entwicklung, im selbstmächtigen Streben nach Vorstellen, begriffen, Seele, welche einen eigenen Grad des Vorstellens auszufüllen die Bestimmung hat; so wie auch in einem organischen Körper die dominirende Centralmonade Seele dieses Organismus ist und einen bestimmten Grad des Vorstellens repräsentiren soll. Das Vorstellen, als sinnliches ein productives Abspiegeln aller Körper, erscheint, je nach dem Grade der Abspiegelung, als dunkles, verworrenes (aber klares) und deutliches. Zur vollen Deutlichkeit zu gelangen, ist Ziel der Vorstellung. Auf der Stufe des Menschen erzielt die Entwicklung die Deutlichkeit dadurch, daß sie die ursprünglich dunklen Vorstellungen zu bewußten macht. Bewußte Vorstellungen sind reflexe Vorstellungen, in welchen die Seele auch von ihrem Selbst die Vorstellungen unterscheidet, und im Wissen um sich selbst, d. h. als Geist, zugleich der Ideen inne wird, welche ihrer Vernunft angehören, zu den übersinnlichen Beschaffenheiten der Dinge: als dem Sein, der Substanz, der Identität, der Causalität 2c., in Bezug stehen und die Erkenntniß ermöglichen. Die Urtheile, in welchen diese allgemeinen und nothwendigen Ideen auseinandergelegt und verdeutlicht werden, enthalten die ewigen Wahrheiten, sind Axiome, welche allen anderen Urtheilen zu Grunde liegen, und bilden die Keime der Wissenschaften, welche bis zu den letzten Bestandtheilen der Begriffe vordringen, durchgreifenden Zusammenhang anstreben, und dadurch die vollständige Deutlichkeit, die Aufklärung, herbeiführen. Die reinen Vernunftwissenschaften gründen sich auf das Axiom der Identität, gemäß welcher die möglichen Dinge mit sich selbst übereinstimmen müssen; die Erfahrungswissenschaften ruhen auf dem Axiom der Causalität, zufolge dessen die wirklichen Dinge aus den Bedingungen der Natur, mit welchen dieselben gleichfalls übereinstimmen müssen, abgeleitet werden sollen. Gefaßt als Satz des zureichenden Grundes, trägt das Axiom der

Causalität die Idee von Gott in sich. — Das Streben nach Vorstellen, wovon die bisherige Entwicklung des Seelenlebens getragen erschien, nimmt aber auch selbst noch Bestimmungen von den Vorstellungen an und verleiht dadurch der Entwicklung eine praktische Seite. Dasselbe dauert ja nach erreichtem Vorstellen fort und wird nun eben in dieser Fortdauer ein Streben nach Verwirklichung der Vorstellung, ein Handeln. Der Uebergang vom Vorstellen zum Handeln wird durch die eigene Beschaffenheit der Strebkraft vermittelt. Entsprechend nämlich der verworrenen Vorstellung wohnen der Strebkraft gewisse Inclinationen, von welchen die nach Glückseligkeit die mächtigste ist, von Natur aus inne; diese Inclinationen begründen ein natürliches Wollen, ein instinktives Handeln. In der Sphäre der deutlichen Vorstellung entwickeln sich die Inclinationen zu Maximen, wird der natürliche Wille zum moralischen, welcher sich nach den Vernunftmaximen des Guten richtet und frei ist: frei, weil er wählt, aber nicht frei in absoluter Indifferenz, weil er nach den mächtigsten Motiven, welche jedoch bloß incliniren, wählt. Das instinctive Streben ist auch ein natürliches Streben nach Gott, ein Gottesgefühl, welches sich zur Gotteserkenntniß und Religion entwicklen und die Moral erfüllen und vollenden soll. Dieser innern Entwicklung des Seelenlebens verleiht Leibniz ein äußeres Abbild in dem continuirlichen Zusammenhange, welcher alle Dinge in der Weise unter einander verknüpft, daß alles Gegensätzliche allmählig durch Mittelstufen, ohne irgend ein Lücke, ohne jeglichen Sprung, in einander übergeht, das Niedere im Höheren enthalten ist und durch dieses weitergebildet wird. Die einzelnen Dinge sind die concreten Momente dieses Zusammenhanges, obgleich keine Monade auf die anderen einen physischen Einfluß ausüben soll. — Die gesetzmäßige Entwicklung, welche Leibniz für das Seelenleben aufstellt, beschließt die immanente Causalität, welche der h. Thomas für Erkennen und Wollen beansprucht, in sich. Die Leibniz'sche Handhabung der immanenten Causalität aber, zufolge welcher alles Wirken innerhalb der sich bethätigenden Seele beschlossen ist, steht mit unserm Bewußtsein, welches uns sowohl über ein von Außen kommendes, unsere Thätigkeit factisch bedingendes, als auch über ein von uns wirklich ausgehendes und andere Dinge gestaltendes Wirken vergewissert, im Widerspruche und macht die proponirte Entwicklung des Erkennens und Wollens zu einer unnatürlichen; wie denn auch mit ihr die Ansicht von einem wahrhaft continuirlichen, die

Dinge wirklich verknüpfenden Zusammenhange nicht bestehen kann. — Die Leibniz'sche Philosophie hatte mannigfaltige philosophische Bestrebungen zur Folge, welche jedoch durch Leibnizens Idee von der Entwicklung zu einem Ganzen zusammengehalten werden, indem sie die Hauptmomente der letztren selbst zu besonderer Darstellung zu bringen suchten. Die erste Darstellung galt dem Ziele der geistigen Entwicklung, der Aufklärung und deren Dienstleistung für Moral, Religion und das Praktische überhaupt. Die Aufklärung an sich vertrat vorzüglich Wolf durch die Systematisirung der Leibniz'schen Lehren, sodann Mendelssohn durch seine Popularphilosophie. Im Dienste der Moral erstrebten Aufklärung Abbt, Engel, Garve; im Dienste der natürlichen Religion Reimarus ꝛc... Die zweite Darstellung griff den Act der Entwicklung auf: für die Kunstgeschichte des Alterthums Winkelmann, für den Gang der Erziehung des Menschengeschlechtes Lessing, für die Geschichte der Menschheit überhaupt Herder. Die dritte Darstellung vertiefte sich in den der Entwicklung vorhergehenden Anfang und forschte dem Ursprunge der Religion, der Poesie, der Kunst, der Sprache und der Erkenntniß des Uebersinnlichen nach. In letztrer Beziehung ist Hamann, besonders aber Jacobi zu erwähnen. — Insofern nun die Leibniz'sche Idee von der Entwicklung, welche die bis an Kant heranreichenden philosophischen Erzeugnisse selbst als Momente eines Entwicklungsganzen hervorgetrieben, ihrem wahren Gehalte nach in der Idee der immanenten Causalität wurzelt, muß letztre als die dominirende während des bezeichneten Zeitraumes der Philosophie anerkannt werden.

Die philosophischen Systeme, welche der kritischen Erkenntnißtheorie Kant's ihren Ursprung verdanken und der Philosophie den ferneren Entwicklungsgang bis in unsre Tage hinein vorgezeichnet haben, gehören vorzüglich Fichte, Schelling und Hegel an. Es war der productive Apriorismus Kant's, welcher sich in der Ich-Philosophie Fichte's, in der Natur- und Geistes- (Transscendental-) Philosophie Schellings und endlich in der Hegel'schen Philosophie des Absoluten einen immer adäquateren Ausdruck zu geben suchte. Kant hatte dem menschlichen Geiste die Macht zuerkannt, die Erscheinungen der sinnfälligen Dinge zu gestalten und eine moralische Welt in's Dasein zu rufen. Fichte hielt diese Macht auch zur Production des ersten Reizes der Sinnesanschauung, den Kant noch als von Naturdingen bewirkt angenommen hatte, ausreichend, erhob den Geist zum

ausschließlichen Princip aller seiner Phänomene und strich eine außerhalb des Wissens vorhandene Natur als Realität der Wissenschaft. Von dem Wesen dieses Princips läßt sich nichts anderes sagen, als daß es gelebt werden kann und mit der reinen Form der Ichheit, aus welcher alles Andere hervorgeht, versehen ist. Die ursprüngliche Setzung ist das Ich, ein Identisches von Wissen und Gewußtem (Ichgedanke). Soll das Ich sich selbst erscheinen und unterscheiden, so muß es aus dieser Identität hervortreten und ein Objectives sich, als dem Erkennenden, gegenübersetzen. Die Fülle des Objectiven besteht in sämmtlichen Bildern des sinnlichen, beschränkten Daseins; das Erkennen vollzieht sich im Anschauen und Denken; letztres faßt nach apriorischen Formen die Vielheit der im Anschauen hervorgetretenen Bilder zur Einheit des Begriffes zusammen und verleiht jenen die Vollendung der Objectivität. Um die in der Setzung des Objectes verhüllte, mit Nothwendigkeit stattfindende schöpferische Thätigkeit offenbar zu machen, kehrt das Ich vom Gegensätzlichen zu sich, dem ursprünglich Identischen, zurück und unterwirft die gesetzte Welt seiner Macht dadurch, daß es mit Freiheit an jener die Ideale der Vernunft für Wissenschaft und Kunst, für Gesellschaft und Staat, besonders aber die Ideale des sittlichen Willens verwirklicht und in der Hingabe an letztren seine Seligkeit findet. Satz, Gegensatz und Gleichsatz (Identisches) zu sein, ist die Gesetzlichkeit, nach welcher das Ich sich in seinem vollen Inhalte erscheint. — Die auf Hervorbringung und Vollendung eines Aeußeren abzielende Causalität ist dem h. Thomas zufolge die transeunte Causalität (vgl. S. 46). Freilich ist das vom Fichte'schen Ich Gesetzte nur Vorstellung und Gedanke eines Aeußeren; allein dasselbe wird von Fichte, wenn auch im Widerspruche mit dem menschlichen Bewußtsein, so behandelt, als sei es ein wirkliches Aeußere; weshalb gesagt werden muß, Fichte habe doch transeunte Causalität in Anwendung gebracht. In Wahrheit kommt der menschlichen Seele nur insofern transeunte Causalität zu, als dieselbe den menschlichen Leib gestaltet, belebt, durch dessen Organe thätig ist, durch diese Thätigkeit selbst der menschlichen Gesellschaft Dasein verleiht und sodann an der letztren und an der äußern Natur die ethischen, politischen und ästhetischen Ideale realisirt [1]). — — Das mit sich identische Ich findet sich jenseits

[1]) Intellectus practicus causat res: unde est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt, Thomas de Verit. qu. 1, art. 2.

des gesetzten Objectes. Aber ist dieses Ich nicht Wissen, und dieses Wissen nicht That? Ist also jenes Ich nicht selbst Gewordenes und weiß es sich nicht als ein Glied in der Reihe alles Gewordenen? Schelling erfaßte das menschliche Ich als Product und setzte für Natur- und Geisterwelt eine unendliche Kraft als Princip an. In der Natur ist gemäß Schelling eine unendliche Kraft thätig, welche durch Veräußerung ihrer selbst die materiellen Einzeldinge hervorbringt und darin sich verendlicht, ihre Unendlichkeit aber dadurch bewährt, daß sie das Producirte in sich selbst fortwährend gestaltet und in zahllosem Aehnlichen wiederholt, daß sie über dasselbe hinaus zu höheren Productionen, welche die materielle Hülle immer mehr abstreifen, dagegen das Formelle, das Geistige, in zunehmendem Grade hervortreten lassen, fortschreitet, bis sie im Menschen, als höchster Production, aus der Vielheit zur Einheit zurückkehrt, sich selber inne und Vernunft wird, als solche in allgemeinen, unbeschränkten Ideen alles äußere Reale umfaßt und im Zusammenschluß der Ideen mit dem Realen sich als das Eine Unendliche bewährt. — Die von der Schelling'schen Naturphilosophie in Anwendung gebrachte Causalität hat transeunte Qualität, wie denn auch, wegen des fortwährenden Entstehens anorganischer und organischer Einzeldinge, transeunt wirkende Kräfte der Natur in der That zugestanden werden müssen. Aber welcher Grund nöthigt zu der Annahme, daß das nächste Princip der Naturdinge eine unendliche Kraft sei? und wie darf man auf dem Wege der Evolution aus der Natur die Existenz der menschlichen Seele begreifen wollen, die, in Uebereinstimmung mit den Thatsachen des Selbstbewußtseins, als ein Ganzes an sich selbst, welches nicht auch in Anderem sein Wesen vorfindet, betrachtet werden muß? — — In Schelling's Geiste scheinen solche Fragen nicht aufgestiegen zu sein; denn wir sehen ihn nur beschäftigt mit näherer Bestimmung des Princips als unendlicher Kraft, welche letztre er sofort als die reinste, über allen Gegensätzen stehende, Identität bezeichnete. An dieser Bestimmung knüpfte Hegel an, indem er zu entdecken suchte, wie denn aus der bestimmungslosen Identität die Gegensätze hätten hervorgehen können. Die Entdeckung hielt Hegel für gemacht durch den Gedanken, das unbestimmte, abstracte Sein sei als solches einseitig und unwahr, es verlange sein Gegentheil und schlage darum nothwendig in dieses um; aber auch letztres sei für sich einseitig (nicht alles Sein) und unwahr, es weise auf erstres zurück; da nun weder das eine noch das andere

wegen seiner Einseitigkeit wahr sei, so könne das Wahre nur die Einheit beider, in welcher, als einem Höheren, die Gegensätze aufgehoben und erhalten worden, sein. Indem nun Hegel das Absolute in reiner Abstractheit Idee nannte, gab er die Natur für das Gegensätzliche, in welches die Idee umschlage, und den Geist (die Vernunft), in welchem Natur und Idee zur Einheit des Gedankens zusammengehen, für die angemessene Form des Absoluten aus. Da aber das Absolute in jeder dieser Sphären die Darstellung seiner selbst erlebt, so macht sich auch in jeder derselben auf durchgreifende Weise die dem Absoluten eigene dialectische Gesetzlichkeit, entgegen- und gleichzusetzen, geltend. Daher existirt das Absolute als Idee nur in einer Ideen-, als Natur in einer Natur-, als Geist in einer Geister-Welt. — Dieser Lebensproceß des Absoluten führt die transeunte Causalität mit sich, weil letztres, ungeachtet seiner Selbstdarstellung, sich doch nur durch Productionen, die sich, wegen der Entgegen- und Gleichsetzung, als Anderes und Beschränkendes gegenüberstehen, vollenden kann. Eine solche Causalität ist aber mit dem Leben, worin Gott sich selber lebt, unvereinbar: von dem Leben der prima causa alles Veränderlichen muß jede Veränderung fern gehalten werden; demselben entspricht nur der im vollendeten Sein unveränderliche actus purus. In transeunter Causalität wirkt Gott blos als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. —

3. Unsre bisherige Forschungen über die Leistungen der Neuen Zeit für den Entwicklungsgang der Geschichte der Philosophie stellen folgende Ergebnisse heraus. 1) Jene Leistungen sind von dem causalen Erkennen beherrscht: die ersten, einen entschiedenen Character kundgebenden Bestrebungen zielen auf Erkenntniß der Causaliät ab; es drängen sich Erkenntnißtheorien hervor, welche die causalen Principien für bestimmte philosophische Lehren werden; diese Erkenntnißtheorien stellen sich als wissenschaftliche Ganze aus eigenen causalen Principien hin, und die daraus fließenden philosophischen Lehren nehmen von realen Principien der zu erkennenden Dinge den Ausgang und schreiten zu der Erkenntniß der Dinge selbst mittelst causaler Bindungsmittel fort; dieses causale Verfahren trägt ein constantes Gepräge und zieht sich als transeuntes oder immanentes durch alle jene philosophische Lehren hindurch, welche durch eine bestimmte Erkenntnißtheorie, als gemeinsame Wurzel, unter einander verknüpft sind; — 2) die Leistungen der N. Z. stehen mit der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißtheorie in innigem Zusammenhange: nicht

nur sind immanente und transeunte Causalität von dem h. Thomas schon gekannt und deren Erkenntniß für erheblich gehalten, sondern die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre ist sogar der tiefere Grund für die Thatsache, daß eben jene Causalitäten in der N. Z. zur Verwendung gelangten; weil die Erkenntnißtheorien, welche den Gebrauch der immanenten oder transeunten Causalität herbeiführten, Repräsentationen der Hauptmomente jener Erkenntnißlehre, und die Erkenntnißtheorien der N. Z. demnach in der geschichtlichen Entwicklung die Mittelglieder sind, durch welche die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre ihre Wirksamkeit den späteren Jahrhunderten zuleiten konnte. Gewiß darf weder der französische Materialismus, noch der Spinozische Pantheismus und der Leibniz'sche Monadismus, noch endlich der Fichte'sche Idealismus, der Schelling'sche aprioristische Realismus und der Hegel'sche dialectische Pantheismus auf Rechnung der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre geschrieben werden; denn diese philosophischen Erscheinungen gründen in Verkehrtheiten, welche die Erkenntnißtheorien Locke's, Des Cartes's und Kant's als solche veranlaßten; aber die immanente und die transeunte Causalität, welche sich durch jene philosophischen Erscheinungen hindurchziehen, an sich sind durch diejenigen Erkenntnißmomente der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre eingeleitet, welche in den modernen Erkenntnißtheorien vertreten werden sollten. Sowohl das ursprüngliche, als das reflexe sinnlich empirische Erkennen sucht sein Object in einem äußeren Anderen und gibt einer Philosophie das Dasein, welche ihr reales Princip in äußerem Wirken thätig sein läßt, während das Selbstbewußtsein und die Erkenntnißprincipien selbst ihr Object mit sich führen und eine Philosophie hervorrufen, welche ihrem realen Princip ein Wirken vindicirt, worin dasselbe seine innere Vollendung durchsetzt. Deshalb ist die Erwartung begründet, daß sich jene Causalitäten auch als die constanten Grundzüge der Philosophie eingestellt hätten, wenn unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Hauptmomente der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißlehre philosophirt worden wäre; aber auf diesem soliden Fundamente war auch jenen philosophischen Fehlgeburten vorgebeugt und nicht einer materialistischen, sondern einer Philosophie von der anorganischen Natur, nicht einer Spinozisch-pantheistischen, sondern einer theistischen, von Gott an sich, nicht einer monadistischen, wohl aber einer Philosophie von dem menschlichen Geiste, nicht

einer Fichte'schen Ich-Philosophie, vielmehr einer Philosophie des Menschen, nicht einer Schelling'schen Natur- und Transscendentalphilosophie, jedoch einer Philosophie von der organischen, den Menschen anstrebenden Natur, nicht einer Hegelisch-pantheistischen, sondern einer theistischen Philosophie von Gott, dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt entgegenzusehen.

So erscheint denn jetzt die Schlußfolge, die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre sei die principielle Grundlage sämmtlicher philosophischen Bestrebungen bis in unsere Tage hinein, als zu Recht bestehend. Nachdem aber auch nachgewiesen worden, daß die Erkenntnißlehren des h. Augustinus und des h. Thomas die Hauptlehren der griechischen Philosophen über das menschliche Erkennen aufgenommen und vervollkommnet haben, darf unsre ursprüngliche Ankündigung, die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre sei ein durch die Erkenntnißlehren des Alterthums bedingtes, diese selbst zu principiellem Character erhebendes und die Philosophie der Neuen Zeit bedingendes Princip, sich nicht weniger für gerechtfertigt halten.

4. Die N. Zeit hat uns bis jetzt noch nur partielle Erkenntnißtheorien aufgezeigt. Soll aber die Erkenntnißtheorie zur vollkommenen Darstellung gelangen, so steht noch eine solche, welche als selbständige zugleich alle Momente des Erkennens mit entsprechender Werthschätzung vereinigt, in Aussicht. Wir halten daher die bisherige Wirksamkeit der Augustinisch-Thomistischen Erkenntnißtheorie keineswegs für abgeschlossen; wir sehen vielmehr ihrer Vollendung zu derjenigen principiellen Wirksamkeit, welche die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißtheorie in der Totalität ihrer Momente selbständig zu leisten im Stande ist, zuversichtlich entgegen; denn diese principielle Wirksamkeit ist die eigentliche, also diejenige, welche der geschichtliche Verlauf der N. Zeit gerade intendirt. Da nun über das von Kant vertretene Moment hinaus kein anderes als zum Processe des menschlichen Erkennens gehöriges mehr bekannt und zu repräsentiren ist; so werden wir eine in der Totalität ihrer Momente selbständige Augustinisch-Thomistische Erkenntnißtheorie für die nächste Zeitaufgabe erklären müssen. Die Zeichen unsrer Tage deuten bereits an, daß diese umfassende Aufgabe in Angriff genommen werden soll. Philologische Kritik und Philosophie im Bunde erstreben mit möglichster Genauigkeit die Ermittlung des vollen Gehaltes der Platonischen und Aristotelischen Schriften, damit allseitige und gründlichste Erfassung der

Lehren der größten Philosophen des Alterthums der Fortentwicklung der Philosophie förderlich werde. Auf kirchlichem Gebiete haben Augustinus und besonders Thomas von Aquin die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen; und während die Erkenntnißlehren Beider schon Gegenstand erkenntnißtheoretischer Behandlung seitens der Scholastik — augenscheinlich in Annäherung an den principiellen Character der Philosophie der Neuen Zeit — geworden sind, dringt die moderne Wissenschaft auf Erhaltung von gewissen Errungenschaften, in welchen dieselbe ein von den philosophischen Bemühungen der N. Zeit mit Recht erstrebtes Ziel erblicken will. Kurz: Alterthum, Mittelalter und Neuzeit verlangen unmittelbare Betheiligung an dem philosophischen Werke der Zukunft. Wie könnte jedoch diese Betheiligung naturgemäßer von Statten gehen, als in der Verbindung, welche die Geschichte für die verschiedenartigen Leistungen bereits geschaffen hat? In dieser Verbindung — so haben wir erkannt — bietet das Alterthum zur Erkenntnißlehre den Keim, aber einen kranken Keim, dar, welcher auf dem Boden des Christenthums regenerirt und von der erkenntnißbeflissenen Scholastik, unter Vorkehrung der Seite der Wesenerkenntniß, zu einem der Größe des künftigen Baumes proportionirten Wurzelstocke herangebildet wurde, und nur aus diesem Wurzelstocke, unter Anstrengung der Causalitätserkenntniß, die Hauptmomente des Erkenntnißprocesses zum Zwecke der Erkenntniß des sich begebenden Wirkens in Sonderung nacheinander hervortreiben sollte. Ist nicht die Kraft des Keimes noch immerwährend in dem jetzt selbst vollkommener gewordenen Wurzelstocke wirksam? Spendet letztrer nicht fortdauernd dem von ihm getragenen und nun weit ausgebreiteten Baume Bestand und Leben? So müßten denn auch jetzt noch die mit allen Hilfsmitteln der Wissenschaften neuerdings erforschten Erkenntnißlehren des Platon und des Aristoteles in eine Erkenntnißtheorie, welche die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre zur Grundlage nimmt, einmünden; die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre selbst jedoch müßte in der Weise die Grundlage der zu errichtenden Erkenntnißtheorie bilden, daß aus ihr ein erkenntnißtheoretisches Princip hervorgehoben würde, aus welchem durch die Macht der causalen Entwicklung alle zur totalen Erkenntnißtheorie gehörigen und von Augustinus und Thomas angegebenen Theile und wesentlichen Momente hervorgingen, zur Ermöglichung der Erkenntniß des Wesens und des factischen Wirkens dieses Wesens. Dann ständen Alterthum, Mittelalter und

Neuzeit in naturwüchsiger Einheit; dann gelangte die Augustinisch-Thomistische Erkenntnißlehre selbst zur Vollendung, indem sie in ihrer Totalität selbständige Darstellung erhielte, und zudem das in ihr noch der fortbildenden Bestimmungen Bedürftige, wie z. B. der intellectus als agens und possibilis in Spaltung, durch das causale Erkennen in solche Bestimmungen eingeführt werden könnte; dann würden gleichmäßig die von der modernen Philosophie beanspruchten Errungenschaften, wie freie Forschung u. dgl., durch den Augustinisch-Thomistischen Geist der Erkenntnißtheorie, nichts aufzunehmen, was Christlichem widerspricht, auf ihr gehöriges Maß zurückgebracht und in den gebührenden Schranken gehalten werden. — Oder sollte etwa dadurch, daß in diesem Geiste verfahren würde, die Erkenntnißtheorie in dem Character reiner Vernunftwissenschaft beeinträchtigt werden? Untersuchen wir! Nehmen wir an, es handle sich, wie bei Augustinus und Thomas, um Aufnahme von Denkerzeugnissen Anderer in die Erkenntnißtheorie. Die Aufnahme verlangt eine vorhergehende Prüfung derselben, weil nur Wahres in einer Wissenschaft, namentlich in der erkenntnißtheoretischen Wissenschaft, vorkommen soll. Der Prüfende aber tritt als solcher dem zu Prüfenden gegenüber; und wenn jener sich auch auf den Standpunkt versetzt, von welchem aus das letztre sich ergeben hat, so prüft er doch wahrhaft nur, wenn er vor Allem die Wahrheit dieses Standpunktes in Erwägung zieht, wobei er sich genöthigt sehen wird, seiner Prüfung bloß den Maßstab der Wahrheit, welchen er in sich selbst trägt, zu Grunde zu legen, weil der erst zu prüfende Standpunkt für ihn in keiner Weise eine Norm abgeben kann. Dieser Maßstab besteht aus den natürlichen Erkenntnissen, welche theils unmittelbar aus den natürlichen Erkenntnißprincipien hervorgehen (primäre Wahrheiten), theils mittelbar aus oder mit letztren gewonnen worden sind (secundäre Wahrheiten), und, wenn der Prüfende Christ ist, aus den christlichen Erkenntnissen (den übernatürlichen Wahrheiten). Der Prüfende aber darf auch im Interesse einer reinen Vernunftwissenschaft die übernatürlichen Wahrheiten eben sowohl, als die natürlichen, bei der Prüfung in Anwendung bringen; denn er darf nachforschen, ob das zu Prüfende nicht irgend einer Wahrheit widerspreche, weil, was irgend einer Wahrheit widerspricht, nicht selbst den Character der Wahrheit, welche mit sich selbst in Harmonie steht und unveränderlich ist, haben kann. Wird nun demjenigen, welches im Widerspruche mit Christlichem betroffen wird,

die Aufnahme in die Erkenntnißtheorie verweigert; so darf in dieser Verweigerung keine Beeinträchtigung der Erkenntnißtheorie als reiner Vernunftwissenschaft gesehen werden, weil gerade das Wahrheitsinteresse der letztren selbst die Ausscheidung des Nichtprobehaltigen nothwendig macht. Die Situation des denkenden Menschen ist mit der im angenommenen Falle dieselbe, wenn jener das Princip der Erkenntnißtheorie aufstellen will; denn Jeglichem, welches er als solches Princip zur Geltung zu bringen gedenkt, steht er als ein Prüfender gegenüber, welcher wegen noch nicht erfolgter Anerkennung des intendirten Princips, nur den Maßstab der Wahrheit besitzt, den wir im bedachten Falle namhaft gemacht, und welcher von diesem Maßstabe einen solchen Gebrauch zu machen hat, wie wir gleichfalls schon angegeben haben. Schreitet derselbe von dem am Christlichen bereits geprüften und bewährt gefundenen Principe zu dem vollen Betriebe der Erkenntnißtheorie fort, so wird er nun auch noch durch dieses Princip angewiesen, von der ganzen folgenden Darstellung das dem Christenthum Widersprechende fern zu halten; denn das Princip trägt in nuce die ganze Entwicklungsreihe in sich und schließt darum, wie für sich, so auch für die letztre das Unchristliche aus. So ist denn nach keiner Seite hin eine Beeinträchtigung der Erkenntnißtheorie als reiner Vernunftwissenschaft wahrzunehmen, wenn man darauf Bedacht nimmt, daß dem Unchristlichen das Eindringen in dieselbe verwehrt werde. Verträgt es sich aber auch mit der reinen Vernunftwissenschaft, wenn positiv Christliches in sie aufgenommen wird? Das Christenthum verbreitet sich nicht ausschließlich über solches, was die Vernunft übersteigt, rein übernatürlich ist, sondern außerdem noch über die natürlichen Dinge, welche Gegenstände der Vernunfterkenntniß sind. Christliche Lehren letztrer Art enthalten eben solches, welches auch von der erkennenden Vernunft erzielt werden soll, nicht ein der Vernunft Fremdes, sondern ein derselben Zustehendes. Wird nun dieses Christliche in der Weise der Erkenntnißtheorie eingefügt, daß es in letztrer als ein Erkenntnißresultat aus deren eigenem Princip erscheint; so hat man zugleich der Vernunft und der Wissenschaft derselben, d. h. der Erkenntnißtheorie als reiner Vernunftwissenschaft, Genüge geleistet, indem man die Vernunft selbst das ihr Zustehende auf die ihr eigenthümliche Weise sich nehmen ließ. Von Beeinträchtigung reiner Vernunftwissenschaft kann also auch hier keine Rede sein. Die Erkenntnißlehre Augustin's trägt, insofern sich ihr die Idee

des göttlichen Logos einmischt, allerdings noch ein dem reinen Vernunfterkennen Fremdes in sich; es darf aber nicht übersehen werden, daß dieses fremde Element in jener Erkenntnißlehre ein unwesentliches, und die Erkenntnißlehre noch nicht ausgebildete Erkenntnißtheorie ist. Kehren wir zum philosophischen Werke der Zukunft zurück.

Jene totale Erkenntnißtheorie wäre ferner fähig, Princip einer totalen Philosophie zu werden. Ihrer Doctrin zufolge kömmt die Erkenntniß des Uebersinnlichen im Allgemeinen dadurch zu Stande, daß das Wesen und dessen causales Wirken erkannt wird. Die vollkommene Betrachtung des Wesens macht die Philosophie zur metaphysischen; die erschöpfende Erforschung des causalen Wirkens zur speculativen, insofern eine erschöpfende Erforschung des causalen Wirkens erst ihren Anfang nehmen kann, wenn die vollkommene Betrachtung des Wesens beendigt, d. h. wenn die Wesenheit zuhöchst in Gott erfaßt ist, was zur nothwendigen Folge hat, daß nun von Gott aus, also auf speculative Weise, das Wirken des Wesens zur wissenschaftlichen Darstellung gebracht wird. Die metaphysische Philosophie hat zum Endziele die Erkenntniß des Wesens als Princips, weil ja das Wesen es ist, dessen Causalität erkannt werden soll; in dieser Tendenz nimmt daher die metaphysische Philosophie selbst ein causales Verhalten an, und wird rückschreitend das Wesen entweder auf seine ursprünglichen Elemente zurückgeführt (beim Menschen, bei der äußern Natur) oder, nach Ermittlung der ihm eigenthümlichen Qualitäten, in seiner angebornen Beschaffenheit zum Wirken betrachtet (bei der menschlichen Seele). In Uebereinstimmung mit dem Principe der Erkenntnißtheorie, welches kein anderes sein dürfte, als das normirende ursprüngliche Erkennen des Menschen, in welchem der Intellect in Verbindung mit den innern und äußern Sensationen sein eigenthümliches Object, die wirkliche Wesenheit der Naturdinge, direct, und aus diesem Acte sich selbst indirect erfaßt, würde die metaphysische Philosophie jene Wesenerkenntniß, unter zu Grundelegung der scholastischen Wesenbestimmungen, an erster Stelle bezüglich des Menschen, von welchem aus zugleich zu allem anderen Wesen übergegangen werden kann, an zweiter rücksichtlich der äußern Natur, an dritter mit Bezug auf die menschliche Seele, und an vierter mit Rücksicht auf Gott, dem höchsten Principe der erkannten Wesenheiten, zu gewinnen suchen. Die speculative Philosophie würde die Erkenntniß Gottes in der Richtung des göttlichen Wirkens nach Außen, gleichfalls auf der

Grundlage der entsprechenden scholastischen Wesenbestimmungen, fortsetzen und die **Welt** als ein **realisirtes Aehnliche** von **Gott**, welches in der **Natur** Wesenhaftes mit **transeunter Causalität**, in dem **Geiste** Wesen mit **immanenter Causalität**, und im **Menschen** ein Wesen mit immanenter **und** transeunter Causalität wäre, zu erkennen haben. Die ausführliche Exposition der transeunten Causalität des Menschen (allerdings mit Rücksichtnahme auf die Creatur, deren Wesen in der metaphysischen Philosophie als reales bereits erkannt worden ist) hätte auch **die practischen Disciplinen** der Philosophie zur Folge. — Der in dieser Weise als Princip totaler Philosophie sich bewährenden Erkenntnißtheorie müßten jedoch als **einleitende** Wissenschaften **Logik** und **Geschichte der Philosophie** vorhergehen, behandelt vom Standpunkte derjenigen wissenschaftlichen Bildung, welche man sich, wann das selbständige Philosophiren beginnt, erworben haben muß. Die Logik hat mit den Gesetzen und Formen des Denkens, dessen man ja schon zum Aufbau der Erkenntnißtheorie nicht entbehren kann, bekannt zu machen; der Geschichte der Philosophie jedoch liegt es ob, durch historische Entwicklung die Orientirung über **die Aufgabe**, welche unsrer Zeit gestellt ist, vorzubereiten.

Welch' eine hehre Aufgabe, die Philosophie, die Wissenschaft von dem Uebersinnlichen, ihrer Vollendung entgegenzuführen! — Wie viele Jahrhunderte werden im edelsten Eifer ihre volle Kraft derselben noch weihen, und sich dennoch nicht rühmen können, daß sie die kostbaren Schätze alle gehoben, welche der Schooß der übersinnlichen Welt in sich birgt! — Schon allein in Folge der causalen Bestrebungen der neuesten Zeit war der Gegenstand philosophischer Erwägung so reichhaltig geworden, daß **Balmes** keinen Anstand nahm, die Worte niederzuschreiben: „Es gab eine Zeit, wo man die Philosophie als eine besondere Wissenschaft betrachtete, die, von den anderen gänzlich abgeschieden, sich auf gewisse Gegenstände beschränkte, und das bildete, was man ein Lehrgebäude, Lehrsystem nennt. Jetzt und seit dem verflossenen Jahrhundert ist die Philosophie kein Zweig der menschlichen Kenntnisse mehr; sie ist weder ihre Wurzel noch ihre Frucht, sondern eine Art von kostbarem Saft, der sich allmälig in alle Theile verbreitet. Auf solche Weise haben wir eine Wissenschaftsphilosophie, eine Literaturphilosophie, Kunst- und Weltphilosophie, kurz Philosophie von Allem. Nun aber, was bezeichnet dieses Wort in seiner ganzen Bedeutung, in seinem eigentlichen Sinne, in seiner vollständigen Ausdehnung ge-

nommen, daß es auf so viele verschiedene Gegenstände von so verschiedener Natur, von so mannichfachen Formen, von jeder Farbe und jeder Schattirung seine Anwendung findet. Wir wollen eine einfache und leichte Definition davon geben, die aber auch bei ihrer Einfachheit nicht ermangelt, vollständig zu sein... Die Philosophie besteht darin, bei jedem Gegenstande Alles zu sehen, was darin ist, und Nichts als was darin ist [1])." Mit wie größerem Rechte aber muß der Philosophie — versteht sich innerhalb der reinen Vernunftsphäre — ein so umfassendes Gebiet zugewiesen werden, wenn an sie wirklich der Ruf ergangen ist, sich im Character einer totalen zu bewähren und ihrer „ganzen Bedeutung", ihrem „eigentlichen Sinne", ihrer „vollständigen Ausdehnung" zu entsprechen. — Wo gibt es nun Stillstand, wo Ruhe für das Erkennen? Und wenn die Einsicht in die Wahrheit dem Geiste die höchste und würdigste Freude bereitet, mit welcher Wonne wird ihn dann die Einschau in die sich immer weiter aufschließende Fülle der Wahrheit beglücken! Gewiß es würde nicht unerfüllt bleiben, was Augustinus bereits geahnet, als er schrieb:

Et ideo fortasse merito philosophi in rebus intelligibilibus divitias ponunt, et in sensibilibus egestatem. Quid enim aerumnosius, quam minus atque minus semper posse fieri? Quid ditius, quam crescere quantum velis, ire quo velis, redire cum velis, quo usque velis, et hoc multum amare, quod minui non potest?

---

[1]) Vermischte Schr. I, S. 31—32.

Die Geschichtsphilosophie

des heiligen Augustinus.

Mit einer

Kritik der Beweisführung des Materialismus
gegen die Existenz des Geistes.

Rede,

gehalten bei der Uebernahme des Rektorats der Universität
Breslau

am 15. October 1865

von

Professor Dr. **Joseph Reinkens.**

Schaffhausen,
Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung.

1866.

Hilarius von Poitiers.

Eine Monographie

von

Dr. J. H. Reinkens.

3 Fl. 30 Kr. = 2 Thlr.

„Freudig begrüßen wir das vorliegende Werk, das Resultat mehrjähriger Studien und genauer Vertrautheit mit den Schriften des h. Hilarius. Rechnen wir hierzu noch eine ausgedehnte Kenntniß der Kirchen- und Profangeschichte jener Zeit, eine warme Liebe zur Sache, eine innige hohe Verehrung gegen den großen Bischof von Poitiers, Gewandtheit in der Darstellung, Geschmack in der Zeichnung und Geschick in der Gruppirung, so sehen wir hier den Verein jener Eigenschaften, welche den Verfasser für sein Werk befähigten und ihm die Entwerfung eines Lebensbildes möglich machten, welches Geist und Gemüth gleichmäßig anspricht."

Prof. von Hefele in der Tübinger Quartalschrift 1864.

Die Einsiedler des heiligen Hieronymus.

In freier Bearbeitung dargestellt

von

J. H. Reinkens.

306 S. 8. 1 Fl. 48 Kr. = 1 Thlr.

„Professor **Reinkens**, der die gelehrte Welt erst kürzlich durch seine treffliche Monographie über den **Hilarius von Poitiers** erfreute, die bereits einen gewandten französischen Uebersetzer gefunden hat, tritt in dem oben verzeichneten Buche vor ein größeres Publikum gebildeter Gläubigen, denen er in den sechs echten Hieronymianischen Biographien des **Paulus**, des **Hilarion** und des **Malchus**, sowie der **Fabiola**, der **Paula** und der **Marcella**, die ethisch-großartige Erscheinung des christlichen Einsiedlerlebens im vierten Jahrhunderte besser zum Verständnisse zu bringen beabsichtigt, als dies durch allgemeine Legenden-Schemata, durch bloßes Herausgreifen von Wundern und übermenschlichen Thaten und Aussprüchen und durch Betrachtungen über die evangelischen Räthe an sich möglich ist. Seinen Zweck bezeichnet **Reinkens** noch näher in den Worten: «Soll das Leben der ersten großen Einsiedler uns verständlich werden, so müssen die uns vorgeführten Gestalten vor Allem **lebendige** Gestalten sein, vor unsern Augen **leben**, sich **entwickeln**, sich in historischer Bedeutung entfalten. Es ist also nicht blos unzulänglich, sie in ihren Gaben und Wundern zu preisen, welche man in ihrem Leben zu entdecken weiß, sondern es reicht auch nicht hin, zu sagen, **was sie wirklich gewesen sind**;

Die Geschichtsphilosophie

des heiligen Augustinus.

Mit einer

Kritik der Beweisführung des Materialismus
gegen die Existenz des Geistes.

Rede,

gehalten bei der Uebernahme des Rektorats der Universität
Breslau

am 15. October 1865

von

Professor Dr. **Joseph Reinkens.**

Schaffhausen,
Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung.

1866.

Vorwort.

„Es ist nicht immer nöthig, dass das Wahre sich verkörpere; schon genug, wenn es geistig umherschwebt und Uebereinstimmung bewirkt, wenn es wie Glockenton ernst und freundlich durch die Lüfte wogt.“ — „Wer sich vor der Idee scheut, hat auch zuletzt den Begriff nicht mehr.“ (Goethe, Sprüche in Prosa.) Diese beiden Sprüche Goethe's — der erste zur Beruhigung, der zweite zur Selbstorientirung, — sind hierher gesetzt für zwei verschiedene Klassen meiner Zuhörer am 15. October und für die künftigen Leser meiner Rede. Jeder wähle sich den seinigen. —

Wie die Juden nach ihrer Rückkehr aus der Gefangenschaft die Mauern Jerusalems aufbauten, mit der einen Hand arbeitend und in der andern das Schwert führend, so baute Augustinus die Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem auf unter stetem Kampfe, die Waffen des Geistes schwingend wider die Heeresmacht des Götzendienstes und der falschen Philosophie, deren Reich er auf dem Gebiete der Wissenschaft stürzte und

zerbrach, so dass um den prächtigen Bau, den er kunstvoll errichtet, noch die Trümmerhaufen des vergebens anprallenden götzendienerischen Staates liegen. Daher gelangt man nicht so leicht und nicht sofort zu dem glänzenden Gottesstaate; man muss sich durch die Trümmer des Heidenthums in den ersten zehn Büchern mühsam durcharbeiten, dann in den fünf folgenden die weite Anlage der Fundamente studiren, um in den sieben letzten den herrlichen Himmelsstaat majestätisch sich erheben zu sehen. Nur der Laie in der Wissenschaft kann daher, durch die populär gehaltene Darstellung in meiner Rede getäuscht, die zu Grunde liegenden Studien verkennen. Wer aber meint, man dürfe in der Wissenschaft wohl die philosophischen Lehren des Thales oder des Heraclit oder des Leukipp ausführlich darstellen, nicht aber die Gedanken des heiligen Augustinus, weil diese aus christlichem Boden erwachsen, den beneide ich nicht um seine Intelligenz. —

Die kleinen Aenderungen und Zusätze, welche für die gedruckte Rede nöthig oder deren Verständniss fördernd schienen, haben keinen der gesprochenen Rede eigenthümlichen Gedanken unterdrückt oder beeinträchtigt. —

Breslau, im October 1865.

Reinkens.

Es scheint eine löbliche Sitte, dass der Rektor der Universität beim feierlichen Antritte seines Amtes sich mit einer wissenschaftlichen Rede nicht bloss an die Jünger, sondern selbst an die Meister der Wissenschaft wendet, aber auch an einen grösseren Kreis von Zuhörern, die nicht ihren Lebensberuf in gelehrten Studien gewählt haben; denn diese Sitte ist fast zum Gesetze geworden. Ich füge mich derselben ohne Widerstreben, und will es versuchen, den Stoff der eigenthümlichen Situation anzupassen. Niemand wird bezweifeln, dass es sich hier nicht um eine specielle Vorlesung mit gelehrten Anmerkungen handelt, wie wir sie in unsern Hörsälen gewohnt sind; nur eine Frage von allgemeinerem Interesse wird recht an der Stelle sein, und ihre Behandlung darf bei Fachgelehrten Vieles voraussetzen, was andere Zuhörer nicht entbehren. —

Ich wähle denn die Frage nach dem idealen Inhalte der menschlichen Persönlichkeit und der Weltgeschichte; aber nicht so, dass ich selbst ihre Lösung hier wagte, was über Zeit und Kraft ginge, sondern so, dass ich in Bezug auf den ersteren Theil den gegenwärtigen Stand der Frage charakterisire, und in Betreff des zweiten die Beantwortung des gewaltigen Numidischen

Denkers, des Bischofs Aurelius Augustinus von Hippo-Regius in ihren Grundzügen mittheile. Diese Beantwortung ist so ursprünglich, unvermittelt durch die vorausgehende Philosophie und so genial, dass man Solchen gegenüber, denen die Augustinische Weltanschauung ganz fremd ist, versucht sein könnte, um ihr Ohr geneigt zu machen, an das Goethe'sche Wort zu erinnern: „Sich mitzutheilen ist Natur; Mitgetheiltes aufzunehmen, wie es gegeben wird, ist Bildung“ — aber das ist für ein so auserlesenes Publicum, wie dieses, vor dem ich zu reden die Ehre habe, wie es scheint, vom Ueberfluss. Doch dürfte es nicht überflüssig sein, dem zwischen den exacten und den speculativen oder den sinnfälligen und den idealen Wissenschaften entbrannten Kampfe eine kurze Aufmerksamkeit zu widmen; denn es hängen die beiden Theile der Frage in der Art innig zusammen, dass von einem idealen Inhalte der Weltgeschichte, den die Philosophie der Geschichte zu erforschen hat, nicht die Rede sein kann, wenn in dem erwähnten Streite eine gewisse Richtung in der Naturwissenschaft Recht behält.

Jener Kampf nun dreht sich nicht, wie Mancher vermuthen möchte, um die wissenschaftliche Methode; denn welcher vernünftige Mensch sollte heute noch den Naturforschern das Experiment, die Prüfung durch die Sinne und die unermüdliche Beobachtung als Mittel zum Wissen zu gelangen streitig machen? Ebensowenig wie dem Geschichtsforscher die Einsicht der Quellen und die historische Kritik. Vielmehr ist dies der Grund des Streites, dass die Naturwissenschaften theils bewusst

theils unbewusst nach Alleinherrschaft streben, gleichsam sich rächend für den Druck, ja für die Misshandlung, welche sie lange Zeit von den speculativen Wissenschaften erfahren haben, während die letzteren nunmehr selbst um ihre Existenz ringen.

Die ideale Wissenschaft hat nämlich zur unerlässlichen Bedingung das Dasein des Menschengeistes, und diesen will der in den Naturwissenschaften wenigstens praktisch überhandnehmende Materialismus*) in seiner einfachen und unsterblichen Wesenheit nicht anerkennen. Ja, es haben Naturforscher bis in die jüngste Zeit die Leugnung des Geistes durch zum Theil blendende Argumente mittelst vorgeblicher Resultate der exakten Studien zu motiviren gesucht, und es ist ihnen in der Menge der Gebildeten ein momentaner Erfolg gelungen, so dass in der Unterhaltungsliteratur ihre vermeintlichen Beweise uns noch täglich begegnen; es ist daher auch in dieser Hinsicht kein Wort zur unrechten Zeit, auf die Nichtigkeit ihrer Beweisführungen ernstlich aufmerksam zu machen. Aber es drängt mich noch ein höherer Gesichtspunkt: hat der Materialismus Recht, ist das, was wir Geist nennen, nur eine Erscheinungsweise der Materie, so verliert die menschliche Persönlichkeit und nicht minder die Geschichte des Menschengeschlechts, welche eben an den Personen haftet und sich entwickelt, jeden idealen Inhalt; und auch das menschliche Herz verliert für seine

*) Dieser technische Ausdruck ist vollkommen bezeichnend für das Streben, alles Dasein und Leben aus der Materie und ihren Eigenschaften zu erklären; ob die Naturforcher selbst oder ihre Kritiker das Wort gebildet, ist gleichgültig.

Hoffnung Alles; denn die ewigen Güter, Unsterblichkeit und seliges Leben in der Wahrheit und in der ewigen Liebe, sind Illusionen, wenn der Geist nur eine Aeusserung der in immer neuem Formenwechsel sich gestaltenden Materie ist. Es wird also gekämpft um die ewigen Güter, — nicht in der Art, dass die Einen sie den Andern für sich zu entreissen suchten, sondern so, dass das eine Heerlager sie Allen, auch sich selbst, rauben will, das andere aber sie für Alle zu behaupten strebt. Die praktische Streitfrage muss lauten: sind die grossartigen auch für den Wissendea noch staunenswerthen Mittel der heutigen Wissenschaft, Politik und Industrie nur zu dem kleinsten Zwecke da, um nämlich dem Einzelnen eine Spanne Zeit die Möglichkeit eines ziemlich behaglichen irdischen Daseins zu gewähren, wonach dann sein geistiges Licht im Quell erlöschen und seine Liebe im Grabe auf immer erkalten muss; oder sollen diese Mittel einst noch einem würdigen weil entsprechenden idealen Zwecke dienen, nämlich neben grösserer Sicherstellung der zeitlichen Existenz die Völker hoffnungsfroh zu machen in der Wahrheit und in der Liebe, welche jenseit des Grabes den in hellerem Lichte sich erkennenden und besitzenden Geist wahrhaft und ewig beseligt? —

Die Vertreter des Materialismus haben vielfach in einer unglaublichen Einseitigkeit ihres wissenschaftlichen Studiums und in ihrer Isolirung von aller übrigen wissenschaftlichen Entwickelung geglaubt, im Siege zu sein und die geistige Vernichtung der menschlichen Persönlichkeit vollbracht zu haben. Sie wurden in ihrer Meinung bestärkt, weil die besonneneren und vornehmeren

Geister unter denen, welche die Naturwissenschaft pflegen, gleich anfangs nicht energisch genug auf die Blindheit des Siegeslärms aufmerksam machten. Doch haben nun, insbesondere während der beiden letzten Jahre, berühmte Auktoritäten unter den Naturforschern den Sieg anders entschieden und erwiesen, dass die Studien der Materialisten nicht exakt gewesen sind. Die Erfahrung hat es nämlich als unwahr dargethan, dass Höhe und Umfang der menschlichen Intelligenz der Zellenmasse der grauen Hirnsubstanz entspreche; es ist nicht wahr, dass die Kraft der Intelligenz sich nach der Grösse des Gehirns richte; es ist nicht wahr, dass der Mensch überhaupt das grösste Hirn habe; es ist nicht wahr, dass in dem Menschen das grösste Verhältniss des Hirngewichts zum Körpergewichte sich zeige; es ist nicht wahr, dass die Zahl, die Tiefe, das Verschlungensein der Hirnwindungen das Maass der Intelligenz bestimmen; es ist nicht wahr, dass das Menschenhirn am meisten Phosphorgehalt habe, — vielmehr zeichnen sich in dieser Hinsicht das Hirn der Gans und des Schaafes aus: kurz, die Materialisten, welehe von allem diesem das Gegentheil behauptet haben, um den Geist als eine blosse Aeusserung der Materie nachzuweisen, sind in dieser Frage bis jetzt nicht exakt genug verfahren. Auch ist ihnen noch manche Schwierigkeit zu lösen übrig, wenn sie bei ihrer Leugnung bleiben wollen, z. B. die Verschiedenheit und den Wechsel der Gedanken und der Wollensakte bei der Gleichartigkeit der Hirnzellen zu erklären, oder das Bleiben der geistigen Anschauungen und Erinnerungen beim ununterbrochenen Austausch des

Hirnstoffes; doch das führt uns hier zu weit.*) Ich will einmal annehmen, alle vermeintlichen Thatsachen, worauf die Materialisten sich gestützt haben, seien richtig, so wäre doch ihre Schlussfolgerung mindestens übereilt; denn sie verlassen als Naturforscher bei dieser Frage ihre eigene Methode. Der Weg zu den Entdeckungen auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete geht bekanntlich von den Erscheinungen zu den Ursachen, nachdem jene sorgfältig beobachtet und untersucht worden sind; in unserm Falle aber untersuchen die Materialisten das geistige Denken und Wollen, wofür sie allerdings auch keine wissenschaftlichen Apparate haben, gar nicht; sie gehen vielmehr gleich auf die unerwiesen angenommene Ursache los, um aus dieser die nicht in ihrer Qualität geprüften Erscheinungen, die sich nicht durch die fünf äusseren Sinne, sondern nur durch den innern Sinn beobachten und in der Reflexion des Selbstbewusstseins prüfen lassen, zu erklären. Dies ist ein Abfall von der Methode. —

Aber der Materialismus spricht: „Ich sehe keinen Geist, folglich ist er nicht"; ich aber sage umgekehrt: folglich ist er. Denn sähe der Materialismus den Geist, so wäre dieser freilich nicht, da es in seiner Idee liegt, dass er materiell nicht angeschaut werden kann. Weil der Materialismus das ideale Denken und das freie Wollen zu erklären nicht im Stande ist, so hat er uns die Berechtigung nicht genommen, ein Princip,

---

*) Siehe die weiteren Ausführungen und Belege in dem geistvollen Schriftchen: Die materialistische Weltanschauung unserer Zeit etc. von Professor Hyrtl. Wien, 1865.

ein Wesen als Ursache dieser Erscheinungen zu denken, welches als solches dem blossen Naturforscher sich entzieht und zunächst in seinen Erscheinungen nur dem Psychologen, dem exakten Beobachter des inneren Seelenlebens, zugänglich ist. Der Psycholog wird zum Metaphysiker, indem er aus den Erscheinungen auf das Wesen und aus der Beschaffenheit jener auf die Eigenthümlichkeit dieser seinen sichern Schluss zieht. Ein Naturforscher aber verlässt vollständig sein wissenschaftliches Gebiet, er wird Phantast, wenn er ohne irgend einen Anhalt von Thatsachen über Existenz oder Nichtexistenz des menschlichen Geistes urtheilt. Es fehlt ihm jede Berechtigung über den Geist mitzureden, so lange er nicht vermag, aus der Beschaffenheit der Organe des menschlichen Leibes diejenigen Lebensäusserungen, welche wir die geistigen nennen, zu begreifen. Das Vorhandensein dieser Lebensäusserungen kann kein vernünftiger Mensch bestreiten; die Erklärung derselben aus dem Hirnbau ist bis dahin gänzlich misslungen; die Behauptung aber, dass ein leibliches Organ — nicht bloss die Vermittelung und das Werkzeug, was Niemand bezweifelt, sondern — die eigentliche Ursache, der principielle Erreger sei, weil man den Geist nicht sehen, d. h. nicht messen könne, ist von jeder Logik verlassen. Doch lässt der besonnene und intelligente Naturforscher in dem Aufbau seines Wissens sich auch nicht immer von dem Grunde des „Nichtsehens" leiten; und selbst der Materialist wird auf dem eigenen naturwissenschaftlichen Gebiete inconsequent — durch die Annahme von Kräften, die er auch nicht sieht und sogar nicht sähe,

wenn er die vorzüglichsten mikroskopischen Instrumente zu Hülfe nähme; hier führt ihn das wissenschaftliche Bedürfniss unwillkürlich über die Grenzen seiner sinnlichen Sehkraft hinaus.

Wie ist nur diese materialistische Richtung, die im unbeschränkten intellektuellen Sinnendienste bis zur Leugnung des Menschengeistes hinführt, nicht durch die naturwissenschaftlichen Thatsachen, sondern trotz derselben, im Lager der Naturforscher, wenn auch nur eine Zeit lang möglich gewesen und wie hat sie so viel Eindrück machen können? — Es bewährt sich hier von Neuem der alte Satz, dass die Extreme einander rufen und wecken. —

Die Naturphilosophie der neueren Philosophen wollte, dem Geiste eine schöpferische Kraft vindicirend, das Wissen a priori construiren, d. h. ohne Vermittelung der Erfahrung aufbauen; sie wagte es, die Ideen alles Seins aus sich zu erzeugen und erst hinterher die Wirklichkeit sich darin spiegeln zu lassen wie zur Probe, oder um sie gleichsam mit göttlicher Weisheit zu kritisiren.*) Damit war dem Menschengeiste eine

*) So tritt Hegel auch an die Erklärung der Weltgeschichte heran mit der, wie er behauptet, in der Philosophie bewiesenen Voraussetzung, „dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.“ Von der Vernunft glaubt er aber erwiesen zu haben, dass sie „die Substanz wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form“ und „die Bethätigung dieses ihres Inhalts“ sei (Philosophie d. Gesch. Berlin, 1837. S. 12.) Welche Reconstruktion der Weltgeschichte hieraus folge, ist klar.

absolute Kraft zugeeignet, er war als ein Wesen göttlicher Natur hingestellt und somit war diese Naturphilosophie nach ihrer ethischen Seite hochmüthig und in Folge dessen übermüthig; sie provocirte die Reaktion. Diese Reaktion, in der heutigen Naturwissenschaft culminirend, ist in ihrem Principe wahrhaft demüthig; sie überschätzt die geistige, die Denkkraft des Menschen in keiner Weise; denn sie setzt in dem menschlichen Geiste nicht die leiseste Spur einer Fähigkeit voraus, durch das sogenannte reine Denken zum Wissen zu gelangen; sie verwirft jeden Versuch, in dem Menschen eine aus Nichts Ideen bildende Kraft zu entdecken, d. h. sie spricht ihm den absoluten göttlichen Charakter auch nach der eine Zeit lang landläufig gewordenen Ansicht vom „Götterfunken" gänzlich ab und nöthigt ihn mit heroischer Selbstverleugnung nicht höher von sich zu denken, als zu denken sich gezieme, und demgemäss bescheiden und streng an Baco's Satz sich zu halten: „Das auf sich allein angewiesene Denken ohne Hülfe der Sinne, ohne Mittel der Beobachtung und getrennt von den realen Dingen vermag nichts zur Auffindung der Wahrheit." Aber im überstürzten Kampfe gegen die eigenmächtig vorgehende Naturphilosophie erhob sich eine maasslos eifernde Richtung in der Naturwissenschaft, nämlich die materialistische, welche nun in ein anderes bedenkliches Extrem verfällt; denn, weit entfernt, die menschliche Denkkraft an dem Unendlichen Theil nehmen zu lassen, will sie deren eng gezogene Schranken bestimmen, und zwar ohne die Gesetze des geistigen Lebens, das ja ihren Beobachtungswerkzeugen sich nicht

unterwirft, erforscht zu haben; oder sie unternimmt es gar, aus der Beschaffenheit der Organe des menschlichen Körpers Alles, was die Sprache, welche Schätze philosophischer Erkenntniss in sich birgt, Geist nennt, zu erklären, indem sie Denkorgan und Denkprincip verwechselt*) und die Bethätigung des freien Willens für Nichts achtet. Mit solchem Unternehmen geht diese materialistische Richtung in der Naturwissenschaft — diese in einem gerechten Kampfe aus menschlicher Unvollkommenheit in's andere schlechte Extrem sich verirrende und die ideale Welt beeinträchtigende Energie der Sinnenthätigkeit — über ihre eigenen Grenzen unvermittelt wie im Sprunge hinaus, verlässt den Ringplatz, den Baco der Naturwissenschaft angewiesen, und verliert den grossen Ruhm der Bescheidenheit und Demuth, indem sie sich zwar nicht für göttlich hält, aber dem Ebenbilde Gottes, dem Geiste, das Dasein neidet, über seine Existenz sich zu erheben wähnt und das Sinnenleben an seine Stelle setzen will. Es ist aber erfreulich, dass die Zahl der besonnenen Naturforscher, welche Baco's Spruch

---

*) Daraus, dass der Violin-Virtuose die wunderbare Tonwelt nicht mehr wecken kann, wenn alle Saiten seines Instruments zerrissen sind, folgt nicht, dass die Violine auch ohne den Tonkünstler als Musikprincip oder eigentliche Ursache die so mannigfaltigen und zahllosen Melodien aus sich selbst hervorrufen könne; diese schlummern vielmehr in dem Talente und Genie des Künstlers, der ihrer als eines Organes sich bedient, wenn sie kunstvoll mit ihren Saiten bespannt ist. Auch das vollkommenste Gehirn bringt keinen Gedanken und keinen freien Willensakt hervor, wenn nicht der geheimnissvolle Virtuose, den wir Geist nennen, sich desselben als des Organes seiner Wunderwelt bedient.

treu bleiben und die materialistische Ueberstürzung missbilligen, im Steigen ist, — die Zahl derer, welche zu klug und zu wissenschaftlich sind, um aus der Naturwissenschaft entnommene aber auf problematische oder vermeintliche Thatsachen gestützte Argumente gegen die wahre Wissenschaft des Geistes in's Feld zu führen, mag ihrer persönlichen Anschauung bei der völligen Entfremdung von der Philosophie die unsterbliche geistige Wesenheit ihrer eigenen Person auch noch so unklar und nebelhaft sein. Ihre gewissenhaft exakte Forschung und wesentliche Förderung der Naturwissenschaft wird schliesslich selbst die Versöhnung mit dem Geiste und mit dessen Philosophie anbahnen. —

Bei diesem Sachverhalte, und wenn auch Darwin's hypothetische Urzelle erwiesen, angeschaut und dem Experimente unterworfen werden könnte, finde ich nicht und fände ich nicht, dass die Naturwissenschaft als solche mir den idealen Inhalt der menschlichen Persönlichkeit entzogen habe oder entziehen würde; und somit bewahrt für meine Anschauung auch die Geschichte des Menschengeschlechts ihren idealen Inhalt, den zu erfassen die Aufgabe der Philosophie der Geschichte ist. Augustinus erscheint daher auch in seinem Versuche einer Philosophie der Geschichte, den ich in seinen Resultaten jetzt kennzeichnen will, durchaus berechtigt, und der Versuch als solcher ist nicht Sache eines Phantasten, sondern des speculativen Philosophen. Augustinus ist ein tiefsinniger, genialer Denker, wie sehr seine Anschauungen und Gedanken im Einzelnen auch der Prüfung der historischen und der philosophischen Kritik

unterliegen mögen. Seine Philosophie der Geschichte ist ein glänzender Versuch, die christlich-ideale Weltanschauung in der Geschichte des Menschengeschlechts als real nachzuweisen, — ein geistvoller Versuch, aber kein endgültiges Muster vollendeter Geschichtsphilosophie, und nur zu beurtheilen nach dem damaligen Standpunkte der historischen Entwickelung und der Kenntniss der Weltgeschichte. Ich biete hiermit ein rein historisches Referat dar, nicht um schwebende Fragen der Wissenschaft damit auktoritativ entscheiden zu wollen, sondern um mit einer merkwürdigen Erscheinung in der christlichen Literatur, die bekannter zu sein verdient als sie ist, vertraut zu machen. Es sind also die Gedanken des heiligen Augustinus, welche ich jetzt vortragen werde, und zwar wie er sie in seiner reifsten Schrift, dem „Gottesstaate", niedergelegt hat. Sie folgen nun.

„Man muss die Weltgeschichte mit ernstem Studium und intelligentem Geiste betrachten, um ihren idealen Inhalt zu gewinnen; denn ein intelligenter Geist hat diese schöne Welt erschaffen und lenkt ihre Bewegung, ihre Entwickelung zu einem lichten Ziele hin. Wir nennen ihn Gott. Er ist in der Ewigkeit, die eine ganz andere Form des Daseins ist, wie die Zeit, und durch Zeit auch nicht gemessen werden kann; es ist daher thöricht, zu fragen, ob er früh oder spät die Welt erschaffen habe, da beide Begriffe gar kein Maassverhältniss für die Ewigkeit darbieten können; sondern als er die Welt schuf, hat er die Zeit wie den Raum hervorgebracht, — beides als nothwendige Form des endlichen und begrenzten Seins. Ueber den Anfang der Welt

hinaus giebt es ebensowenig eine Zeit wie über ihre Grenzen hinaus einen Raum. Ob die Welt aber Jahrtausende oder Millionen Jahre in ihrer Zeitform bereits existire, ist für die philosophische Betrachtung gleichgültig; nur muss der Philosoph sie wegen ihrer Veränderlichkeit mit einem Anfange denken wie auch mit einer Raumgrenze wegen ihrer Zusammengesetztheit und Ausdehnung. Anfangslos, ewig ist Gott, ihr Schöpfer, der unbedingt Seiende, Allwissende, Schlechthinfreie, Allmächtige, Allweise, vollkommen Schöne und Selige, weil Güterreiche, in dreifacher Persönlichkeit und Anschauung seines Wesens ganz die Liebe, der keiner Welt bedürftig aus reinster Güte bewogen ward, frei die endlichen Güter, welche in ihrer Summe die Welt genannt werden, hervorzubringen. Wir kennten diese Welt nicht, wenn sie nicht da wäre; aber sie wäre nicht da, hätte Gott sie nicht vorher gekannt in seinen ewigen Gedanken. Die Idee, der Gedanke der Welt ist vor ihrer Existenz in Gott; und so, wie er sie dachte, schuf er sie, und wie er sie geschaffen, entsprach sie seiner Idee. Er sah, dass sie gut war, ja sehr gut, genau, wie sein Gedanke.

Dreifach war die Reihe der erschaffenen Wesen: die Natur, oder die Erde sammt allen Sternen; die Schaar der Engel, welche er hervorrief, als er im Anfang den Himmel schuf, oder vielmehr*) da er sprach: «es werde

*) An andern Stellen giebt er dem ersteren Momente den Vorzug, aber der letztere ist in der Civ. Dei der Durchführung der Geschichte der Engel zu Grunde gelegt.

Licht!» indem dieser Ruf dem Lichte des unsichtbaren Himmels galt, den lichten Engeln, die des ewigen Lichtes theilhaftig wie die Sterne im Ueberirdischen leuchten; und drittens die Menschen, eine wunderbare Vereinigung und weise Zusammenfügung des Natur- und Geisterreiches. —

Alles war ganz gut und sollte als eine wahrhaft schöne Welt harmonisch in der Vielheit der Wesen sich so entfalten, dass jedes Ding und Wesen in der fortströmenden Güte des überreichen allgegenwärtigen Schöpfers seine vollste Befriedigung und Ruhe finde, welche in dem selbstbewussten, vernünftigen Engel- und Menschengeiste nach freier Wahl und Hingebung zur unnennbaren Liebeswonne hätte werden müssen. Aber die Gabe des freien Willens an endliche Geschöpfe war ein ebenso erhabenes und wunderbares als gefährliches Geschenk, welches die schöne Ordnung stören und verwirren konnte. Denn alle Schönheit, Befriedigung und Seligkeit der Welt ruhte auf der Ordnung der Liebe*), welche Engel und Menschen frei, doch angeregt, unterstützt und gefördert durch Gottes Licht und Kraft oder Gnade, zu wählen haben und dann Tugend heisst, Tugend oder Ordnung der Liebe. —

Bei dieser Wahl spaltete sich die Schaar der Engel. Sie waren alle ursprünglich gut, — einfache, rein geistige, vernünftige, freie Wesen, deren Erkenntniss der

---

*) Ordo amoris bedeutet nach dem Zusammenhange sowohl die rechte Richtung der Liebe als das rechte, dem Werthe der Dinge entsprechende Maass.

Wahrheit sich steigerte im göttlichen Lichte, und deren Herz im Momente der Schöpfung schon von der Liebe Gottes erfüllt und durchglüht wurde, so dass sie Ihm anhingen und Ihm zugewandt waren gemäss der Ordnung der Liebe, welche Hingebung an Gott über Alles fordert. Aber ein Mächtiger unter ihnen, der insbesondere wegen seines Glanzes „Engel des Lichtes" hiess, verblendete sich im Anblicke seiner eigenen Schönheit, vergass, dass er sie von Gott empfangen, wandte sich in Verkehrung der Liebesordnung von seinem Schöpfer ab und verehrte sich selbst über Alles, wie wenn er Gott gleich wäre. Und ein Theil der übrigen Engel ahmte seinen Hochmuth nach. Da verloren diese alle Schönheit, sie wurden vom Lichte verlassen, und es war ihr Führer nun Fürst der Finsterniss und sie alle waren Engel der Finsterniss. Und Gott schied das Licht, die guten Engel, welche in der Ordnung der Liebe beharrten, von der Finsterniss, von den bösen Engeln, die in der Wahrheit nicht bestanden. So geschah also der erste Sündenfall unter den Engeln durch die hochmüthige Verkehrung der Ordnung der Liebe.

Seitdem giebt es zwei Staaten oder Gemeinschaften in der unsichtbaren Geisterwelt: einen himmlischen oder guten und einen bösen Staat. —

Als nun das Menschengeschlecht geschaffen wurde, das mit seinem geistigen Wesen der unsichtbaren Welt angehörte, gelang es dem Fürsten des bösen Staates dessen Bundesgenossenschaft zu erwerben, indem er das erste Menschenpaar zu gleichem Hochmuthe der Selbstvergötterung verführte. In Folge dieser neuen Verkehrung

der Ordnung der Liebe ergriff Verwirrung die schöne Welt und selbst in die Natur drang die Störung wegen der Verbindung mit dem Menschen in dem Leibe. Tiefe Wurzeln senkte der böse Staat in das edelste Leben auf Erden, und er heisst nunmehr, weil er hier recht sichtbar wurde in seinen Wirkungen und seine Heimath begründete, vorzugsweise der irdische Staat im Gegensatze zu dem guten als dem himmlischen.

Der Sündenfall der Menschen war in einer Art schlimmer und weitgreifender in seinen verderblichen Folgen wie der Engel-Sündenfall, insofern jeder Engel in persönlicher Isolirtheit für sich stand oder fiel, Adam und Eva aber, in welchen von der Naturseite her das ganze Menschengeschlecht beschlossen und der Idee nach auch vorhanden war, thaten den Fall solidarisch für alle ihre Nachkommen mit. Daher stand vor der Anschauung Gottes das in Millionen entfaltete Menschengeschlecht durch den Abfall von der Ordnung der Liebe Seitens der Stammeltern von Ewigkeit her als eine Masse verkehrter, die schöne Weltharmonie störender Personen da, die seiner Verurtheilung und Verwerfung verfallen. Aber gerade durch die Solidarität aller Glieder des Menschengeschlechts in ihrem Verhältnisse zu einem gemeinsamen Stammvater war der Fall der Menschen nicht so unheilbar wie der Engelfall; denn die göttliche Weisheit hatte bei der natürlichen Einheit des Menschengeschlechts Gelegenheit, erfinderisch in der Liebe zu werden, — um menschlich zu reden. —

Gott hatte also Macht, das ganze Menschengeschlecht zu verwerfen und zu strafen mit den bösen Engeln, was

seine Gerechtigkeit forderte; aber die überreiche Liebe wurde herzliches Erbarmen und nahm die Weisheit in ihren Dienst. Und so stand nach ewigem Rathschlusse auch vor Gottes Auge ein neuer Stammvater der Menschen, die Weisheit selbst, der menschgewordene Sohn Gottes: ein Glied des Menschengeschlechts weil geboren von einer Tochter Adams, doch über demselben, sofern es unter der Sünde stand, weil empfangen von dem heiligen Geiste und darum von der Sünder Zahl gesondert, unbefleckt und heilig. Durch diesen hat Gottes Weisheit es erfunden, die Ordnung der Liebe wiederherzustellen, so dass jedes Menschenkind, wenn es auch vermöge der solidarischen Erbverbindung mit dem sündhaften ersten Stammvater Adam durch die natürliche Geburt schuldbeladen in die Welt eintritt, dennoch, von Gottes Barmherzigkeit erwählt für den Himmelsstaat, durch die geistige Wiedergeburt in der Taufe eingegliedert werden kann dem neuen Adam und zweiten oder geistigen Stammvater, welcher hervorgetreten ist in Jesus von Nazareth, der genannt wird Christus. Dieser ist nun der Mittelpunkt der Weltgeschichte; auf Ihn muss Alles hinweisen oder sich zurückbeziehen, in Weissagung, Typus und Erfüllung, in Hingebung oder Widerspruch; durch Ihn ist auch nach dem Sündenfalle der Gottesstaat wieder auf Erden, wunderbar verflochten und vermischt mit dem Staate der Bösen, so dass in der äusseren Repräsentation des letzteren Bürger des himmlischen, und in der sichtbaren Darstellung dieses auch Glieder jenes sich befinden. —

Beide Staaten charakterisiren sich nun also. Sie

haben Gemeinsames: ausser dem häufigen Zusammenleben der Glieder beider Gemeinschaften in mannichfachen irdischen Beziehungen und Verbindungen und selbst in dem politischen Staate und in der Kirche haben sie auch das gemein, dass beide die unsichtbare und die sichtbare Welt umfassen und auf Erden miteinander bestehen werden bis zum Abschlusse der Weltgeschichte in dem allgemeinen Weltgerichte. Sie sind aber in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit sehr verschieden. —

Der irdische Staat besteht aus den bösen Engeln und den bösen Menschen; erstere greifen unsichtbar aber thatsächlich mit ein in die Weltgeschichte, — so weit es Gott zulässt. Sie sind Feinde, Widersacher Gottes, nicht durch ihr Wesen und Sein, welches als solches göttliche Schöpfung und daher immer gut ist, sondern durch ihren bösen, die Ordnung der Liebe verkehrenden Willen; doch bleiben sie unvermögend, der göttlichen Weltregierung die Erreichung ihres Zieles ernstlich streitig zu machen. Ihre charakteristische Eigenthümlichkeit, der böse Wille, ist nicht positive Kraft, vielmehr Schwäche, da in dem Abfall von Gott die Gnade, welche die Energie des Willens steigert, verloren geht. Sie sind abtrünnige, aufgeblasene, sich selbst anbetende Aufrührer, die von finsteren Leidenschaften umhergetrieben keine Ruhe finden, Alles knechten und Allem schaden wollen und um so erbitterter sich gebehrden, je mehr sie durch Gottes Macht sich gezügelt und in ihrer Begierde, Verderben anzurichten, gefesselt fühlen. Die Menschen aber, welche dem irdischen Staate während ihres Lebens auf Erden angehören, meinen, da sie ihre Verurtheilung und Ver-

werfung durch göttlichen Spruch noch nicht erfahren haben, ihr Glück, ihren Frieden, ihre Seligkeit noch erjagen zu können. Nun steht es unabänderlich fest nach göttlicher Ordnung, dass keine vernünftige und intelligente Creatur auf andere Weise Beseligung finden kann als durch Liebe und Besitz des absolut Guten, welches Gott ist. Von diesem haben jene sich aber abgewandt, und es bleibt ihnen also nur das endliche Gut in der Welt. Nimmt man nun alle irdischen Güter zusammen: Land und Leute, Gold und Glanz, Herrschaft und Ruhm, und denkt man sie sich im Besitze eines Einzigen, so würde auch nicht einmal der Eine dadurch Beseligung des nach dem Unendlichen natürlich sich sehnenden Herzens, dem Gottes Ebenbild aufgeprägt ist, erreichen. Nun aber ist die ganze Societät der Bösen oder der gesammte irdische Staat in seinen Erdenbürgern darauf angewiesen, in dem irdischen Gute Befriedigung und Freude zu suchen. Da dieses also kein unbegrenztes und kein unendliches ist, so sehen die Bürger dieses Staates sich jeden Augenblick und überall im Genusse beschränkt und durcheinander beeinträchtigt; und so entsteht Unfriede, indem der Eine den Andern vom Geniessen zu verdrängen sucht, und es spaltet sich der irdische Staat in sich selbst, seine Bürger streiten, führen Krieg wider die Bürger des himmlischen Staates und wider einander. Da vernimmt man das Jammern der Unterliegenden und den thörichten Jubel der Sieger, die ihr Ziel doch nicht erreichen; denn ihre Siege sind todbringend und sind keine unsterblichen Siege, der Kampfpreis ist kein ewiger. Man kann zwar nicht sagen, dass es k e i n Gut sei, wonach

sie streben; denn sie begehren und wollen im Kampfe erringen den Frieden im Genusse irdischer Güter; allein da diese Güter an sich kein Herz befriedigen und überdies nicht zugleich von allen Bürgern genossen werden können, so suchen sie eben in unseliger Bedürftigkeit vergebens durch mühevolle Kämpfe diesen Frieden. Es gibt hier zwar auch in ihrer Art gerechte Kriege, und wenn diejenigen, die den gerechten Anspruch auf die streitigen Güter haben, siegen, darf man sie beglückwünschen; denn alle Güter sind Gaben Gottes, deren Besitz ein Genuss sein kann; wenn die Sieger aber dem bösen Staate folgen und irdische Güter mehr lieben als das himmlische, so werden sie nicht glücklich durch ihre Siege, ihr Elend wächst und sie erfahren es mehr und mehr; ihre Eroberungslust wird unersättlich, und indem sie Herrscher aller Völker werden wollen, sind sie die Gefangenen, die Knechte ihrer Leidenschaften. —

Es würde nun die Entzweiung unter den Bürgern des irdischen Staates endlos fortgehen und die Entfremdung und Feindseligkeit der einzelnen Menschen trotz ihrer Abstammung von einem Elternpaare grösser werden als selbst unter den Thieren, die doch in einer Vielheit der Individuen ursprünglich erschaffen sind, wenn nicht die erlösende und darum einigende Kraft des zweiten Stammvaters in dem Geschlechte wirksam wäre, welche durch die Gnade auch ein Volk der Versöhnten und Gottliebenden schafft, die in die ewige Friedensgemeinschaft der Engel eingehen und mit diesen den Gottesstaat auf Erden constituiren. —

Der himmlische Staat ist hienieden nicht heimisch,

sondern in der Fremde; seine Heimath ist der Himmel, von woher die heiligen Engel auf ihre Mitbürger nach Gottes weiser Anordnung schützend und helfend Einfluss üben; auch Gott selbst fördert sie und erweitert ihr Reich. Die guten Engel, welche diesem Staate angehören, haben die Fülle von Erkenntniss und Liebe: sie erkennen die geschaffenen Dinge durch deren Ideen in Gott, d. h. so vollkommen als möglich; in Ihm erkennen sie auch sich selbst deutlicher als in ihrem eigenen Selbstbewusstsein, denn in diesem sehen sie ihr Wesen wie in der Abenddämmerung, in Gott aber wie im Tageslichte; den Schöpfer erkennen sie genauer als wir unser eigenes Selbst; sie lieben Gott über Alles und hangen ihm an in vollendeter Hingebung; sie verharren in seiner Ewigkeit, in der sie ihr Sein bewahren, — in seiner Wahrheit, in der ihr Erkenntnisslicht sich entzündet, — und in seiner Liebe, in welcher ihre Seligkeit aufwallt, deren ewiger Dauer sie gewiss und sicher sind. — Die guten Menschen, welche dem Himmelsstaate angehören, wandeln mit ihrem Geiste unter den Engeln. Sie sind wie diese als Bürger des freien Gottesstaates gezeugt durch die Gnade, welche die Natur von der Sünde erlöst, Söhne der Gnade, Mitgenossen des ewigen Friedens, ohne Eigenliebe und Eigenwillen, in jenem gemeinsamen und unwandelbaren unendlichen Gute sich erfreuend und Seligkeit gewinnend, welches die Geniessenden nicht trennt noch zum Kriege reizt, sondern Ein Herz aus ihnen macht, so dass die Vielheit der im Genusse Beseligten die Wonne nur vermehrt. Unter den vollkommenen Bürgern des Himmelsstaates ist der Krieg undenkbar;

aber auf Erden werden sie in Kriege hineingezogen durch das Verflochtensein des Gottesstaates mit dem irdischen Staate, wodurch sie nicht bloss von Sehnsucht und Liebe, sondern auch von Furcht und Leid bewegt werden können.

Die zwei Staaten sind darin wiederum ähnlich, dass beide Schöpfungen der Liebe sind, aber verschieden in ihrer Wurzel durch der Liebe Art; denn den irdischen Staat gründete die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe geschaffener Wesen, den himmlischen aber die bis zur Selbstverachtung (d. h. bis zur grössten Uneigennützigkeit) sich erhebende Liebe zu Gott. Jener Staat rühmt sich seiner selbst, dieser des Herrn; jener sucht seinen Ruhm bei den Menschen, diesem ist Gott, sein Gewissenszeuge, der grösste Ruhm; jener erhebt im Selbstruhm sein Haupt, dieser spricht zu seinem Gott: «Du bist mein Ruhm, Du richtest mir das Haupt empor»; jenen überherrscht das Herrschergelüste seiner Fürsten oder auch seiner unterjochten Völker, in diesem dienen alle einander durch die Liebe, indem die Vorgesetzten wohl rathen und die Untergebenen willig folgen; jener liebt die eigene Stärke in seinen Machthabern, dieser spricht zu seinem Gott: «Dich liebe ich, o Herr, Du bist meine Stärke»; jener hat in seiner eigenen Weisheit sich die Götzen erwählt, denen er huldigt, dieser verehrt den wahren Gott und erwartet als ewigen Preis, dass derselbe Alles in Allem sein werde. —

Der historische Ursprung beider Staaten auf Erden ist zu Tage getreten in den Söhnen Adams. Die Stamm-

eltern begründeten zwar durch ihren Fall den Staat der Bösen auf Erden; aber sie wurden beide als Kinder der Gnade wieder erwählt und in den Gottesstaat zurückversetzt. Es war nun auch nicht nothwendig, dass bei ihren Kindern der irdische Staat von Neuem Wurzel schlage. Das geschah aber.

Kain, der unerlöste Erdenbürger, der Brudermörder, von teuflischem Neide zum Morde getrieben, wurde Gründer des irdischen Staates, nach dessen Herrschaft Abel nicht begehrt hatte. Der erste Bruderzwist stellt bereits die Feindseligkeit zwischen dem irdischen und dem himmlischen Staate dar. Durch Abels Tod ging nämlich der Gottesstaat nicht unter auf Erden; Seth trat an seine Stelle als neues Haupt der himmlischen Gemeinschaft, und Kain gründete die erste Stadt des irdischen Staates, die er nach seinem Sohne Enoch nannte. Seitdem lassen sich die Häupter beider Staaten bis auf Noë in der Geschichte verfolgen, denn ihre Stammtafeln sind uns aufbewahrt; — so entschieden gingen die beiden in der ersten Periode nebeneinander her. Die Söhne Gottes, d. h. die Menschensöhne, welche von der Gnade, vom Geiste Gottes durchweht, Bürger des himmlischen Staates waren, liessen sich jedoch schliesslich durch die körperliche Schönheit der Töchter des irdischen Staates verleiten, diese zur Ehe zu nehmen und von ihnen gefesselt in ihre Sitte und Art sich einzuleben, d. h. Sitte und Gesetz des himmlischen Staates zu verachten; da drohte dieser unterzugehen, aber Gott liess in der Sündfluth den irdischen Staat untergehen und rettete Noë und dessen Familie, die

allein der Ordnung der Liebe treu geblieben waren. Die erste Periode war die Kindheit des Menschengeschlechts; in ihr zeigte sich die üppigste Blüthe des Naturlebens, denn die Menschen lebten Jahrhunderte lang und waren von überaus grosser Körperlänge. Aber wie dem Knaben die Erinnerung an die Kindheit in Vergessenheit versinkt, so versank die Kindheit des Menschengeschlechts den Repräsentanten der zweiten Periode, die von Noë bis auf Abraham dauert, in die grosse Fluth. Es war nun die Zeit des Knabenalters. —

Die Stammtafel der Häupter des Gottesstaates wird auch in dieser Periode fortgeführt, aber die des irdischen Staates, der sich nun gar sehr spaltet und verzweigt, nicht mehr. Die nun folgende Entwickelung des Menschengeschlechts war jedoch im Allgemeinen bereits vorgebildet in den Benennungen der drei Söhne Noë's; denn Sem bezeichnet einen Mann von Namen; aus seinem Namen ging Christus hervor, dessen Name weithin das ganze Menschengeschlecht durchduftet gleich einer über dasselbe ausgegossenen kostbaren Salbe; Japhet bedeutet «Weite», «Ausbreitung», die Fülle der von ihm abstammenden Völker, welche in den Häusern Sem's wohnen, d. h. in den Kirchen der christlichen Religion den Frieden finden sollten; Cham heist «Schlauheit» und weist auf den Irrthum hin, dessen Lehrer mit schlauer List gegen die Wahrheit ankämpfen würden, ohne sie zu überwinden. —

Die Menge ihrer Nachkommen wandte sich zunächst wieder dem irdischen Staate zu. Durch ihre Selbstvergötterungslust, welche in dem babylonischen Thurmbau

ebenso verwegen als thöricht zu Tage kam, riefen die Uebermüthigen das Strafgericht Gottes über sich herab, welcher ihnen die Einheit der Sprache nahm und die innere Spaltung äusserlich in den verwirrten Reden offenbar werden liess. So wurden die zweiundsiebenzig von den drei Söhnen Noë's abstammenden Völker mit zweiundsiebenzig Sprachen auseinander getrieben, und sie breiteten sich über die Erde aus, gründeten grosse Reiche und erfüllten bei ihrem Wachsthum das Festland und die Inseln. Nur in dem Stamme Heber, welcher zur Stammtafel Abraham's gehört, blieb die Ursprache, früher im Allgemeinen vielleicht «die menschliche Sprache» genannt, nun aber die hebräische.*) —

Tausend Jahre hindurch erfahren wir nun in Betreff des himmlischen Staates nichts mehr als die Namen seiner Fürsten auf Erden; dann erst, seit der Familie Abraham's, werden ihre Schicksale sorgfältig hervorgehoben, insoweit sie eine typische Bedeutung für Christus, das wahre Haupt und zugleich das himmlische Fundament des Gottesstaates, und für diesen selbst haben. —

Von Abraham bis David reicht die dritte Periode des Menschengeschlechts, — das Jünglingszeitalter. In Abraham gewinnt die Kenntniss des Gottesstaates an

---

*) Augustinus denkt sich also die Sprachverwirrung nicht so, dass Gott gleichsam den Diamanten der ursprünglich Einen menschlichen Sprache mit Wundermacht zerschlagen, wie Andere glauben, sondern er lässt die Ursprache, für welche er die hebräische hält, unberührt von dem gewaltsamen göttlichen Eingriff fortbestehen. Die grammatische Sprachforschung war nicht seine starke Seite, und am allerwenigsten hatte er eine Ahnung von unsern sprachvergleichenden Studien. —

innerem Verständniss; er erhält die Verheissung einer leiblichen Nachkommenschaft, welche das Land besitzen sollte, dessen Besitz später unter David und Salomon vollkommen errungen wurde, und die Verheissung einer geistigen Nachkommenschaft, zahlreich wie der Sand der Erde und wie die Sterne am Himmel, und zwar durch den grossen Nachkommen, in dem alle Völker der Erde Segen empfangen würden. Alsbald erscheint Isaac, der erste legitime Erbe der Verheissung, als Vorbild Christi, und die Beschneidung wird gegeben als Sinnbild der Wiedergeburt durch die Gnade in der Taufe. Unter Moses wird dem Jünglinge das Joch des Gesetzes auferlegt, bis er zur Freiheit der Kinder Gottes oder der Himmelsbürger erzogen sein würde, und damit er nicht entmuthigt werde unter dem Drucke, wiederholen sich, und zwar immer deutlicher, die Verheissungen der Erlösung und der goldenen Zeit der Freiheit. Die Häupter des Gottesstaates sind in dieser Periode erhabene Patriarchen, Fürsten, wunderbare Herzoge des streitbaren Volkes Gottes und mächtige Heroen. —

Die vierte Periode ist die Zeit von Samuel, der die ersten Könige Saul und David salbte, bis zur Wiederherstellung des Hauses Gottes nach der babylonischen Gefangenschaft: sie ist das Zeitalter der Könige, besonders aber der Propheten. Das Prophetenthum trat nämlich seit Samuel in den Vordergrund. Während der ganze Schattenriss des Gottesstaates in dem Gesetze und Aaron's Priesterthume ausgeführt erschien, hatten die Propheten, die Schwere der Gesetze und die Zuchtruthe des Herrn erleichternd und mildernd, auf das Vorbild-

liche hinzuweisen und in deutlicheren Weissagungen das nahende Gottesreich zu kennzeichnen, auf dass der Blick von dem Vergänglichen zu dem Bleibenden und Ewigen gelenkt werde. Durch diese prophetische Wirksamkeit wurde Christus als der wahre Hohepriester, als der ewige König und als der segnende Vater aller Menschen dem Volke Gottes mehr und mehr offenbar. Und es wurde dasselbe, den Gottesstaat zugleich unter dem Bilde des neuen Jerusalem anschauend, wie vom Ernste des Mannesalters ergriffen. Die Spaltung Israels nach Salomo's Tode war ein typischer Hinweis auf die einstige Trennung der leiblichen Nachkommenschaft Abraham's von der geistigen. —

In der fünften Periode, von der Wiedererbauung des Tempels bis auf Christus schweigen die Propheten. Die irdischen Hoffnungen Juda's gehen unter, die Erfüllung der geistigen naht. —

Die sechste Periode beginnt mit der Geburt Christi. Sie ist die Zeit der Gnade; an die Stelle des Schattenrisses tritt die wirkliche Darstellung des himmlischen Staates, so weit seine Herrlichkeit auf Erden offenbar werden kann. Das Verbrechen der Juden in der Kreuzigung Christi wird das Heil der Völker; — die ungläubig verharrenden Juden werden aus ihrem Lande entwurzelt und in alle Welt zerstreut." —

Von hier aus wendet Augustinus den Blick noch einmal zurück bis in die Zeiten Abraham's, um den Verlauf des irdischen Staates zu beobachten und in seiner Beziehung zum himmlischen mit divinatorischem Geiste bis an's Ende der Welt zu verfolgen. —

„Die Vielheit der politischen und socialen Verbindungen ist nach wie vor unter dem einen Begriffe des irdischen Staates aufzufassen. Die Hauptdarstellung desselben findet sich zuerst im Oriente in dem riesenhaften Weltreiche der Assyrier, und dann, bei dessen Zerfalle, im Abendlande, in dem gewaltigen Römerreiche, welches seinen Ursprung mit Bruderblut befleckt hat und durch Eroberungstrieb in Herrschsucht und durch natürliche oder Scheintugend gross geworden ist. Alle übrigen Reiche erscheinen nur in Abhängigkeit oder wie Anhängsel dieser Kolosse. —

Das weitherrschende Assyrische Reich mit der Hauptstadt Babylon, aus dem Abraham unter Ninus ausgewandert, geht seinen irdischen Weg mehr unbekümmert um die Ideen des Gottesstaates; mit diesen gerieth Rom, das neue Babylon, das Haupt des abendländischen Weltreiches, in langdauernden Conflikt, worin ihm voranging und dann Dienste leistete das kleine, aber durch geistige Grösse und literarischen Ruhm weithin glänzende Volk der Griechen. In diesem zeigte es sich besonders, wie der Ursprung des Götzendienstes und seine ganze Einrichtung und Verflechtung mit den Staats-Instituten und den Volksfesten und -Spielen unter dem fördernden Einflusse der bösen Geister erfolgte, die auch Wahrheit mit Lüge vermischten und die Verwirrung der Geschichte durch die Fabel begünstigteu, die Menschen aber durch magische, zauberhafte Gebilde und Schrecknisse in Furcht und knechtischem Dienste festhielten. Das Ineinander von bösen Engeln und bösen Menschen in dem irdischen Staate wurde nach und nach offenbar. —

Bei alledem darf man aber den politischen Staat mit dem irdischen Staate der Bösen nicht vollkommen gleich setzen, denn in den politischen Staat dringt der himmlische heiligend ein, die bösen Geister wenigstens an einzelnen Punkten aus ihrer Herrschaft verdrängend. Jede Einigung durch Bande der Liebe und naturgemässer Ordnung gehört seinem Wesen nach dem himmlischen Staate an und ist von Gott. Da begegnet uns zuerst die Familie, die auch im politischen Staate ihre Stelle hat; sie ist das erste und durchgreifendste Mittel, dessen Gott sich bedient, um die endlose Entzweiung des sündhaft gewordenen Menschengeschlechts zu verhindern. Fast allenthalben hat sich ein gesetzliches Verbot der Ehe zwischen Geschwistern geltend gemacht, dem eine gewisse natürliche Abneigung gegen solche Verbindung entgegenkommt. Indem aber die Ehen unter verwandtschaftlich Entfremdeten gestiftet und so immer wieder neue Verwandtschaften gegründet werden, wird die centrifugale Neigung des Menschengeschlechts, die Entfremdung und Entfernung von seiner Einheit immer wieder überwunden. Ferner ist auch der politische Staatsverband als solcher von Gott gewollt; die göttliche Fürsehung fördert und befestigt denselben, so weit er nicht zum Hinderniss für die Entwickelung des himmlischen Staates wird; die Obrigkeiten sind von Gott und die Fürsten zur Herrschaft von Ihm prädestinirt, ohne dass sie dadurch zugleich zu dem einen oder dem andern der beiden Staaten gehörten, wozu eine eigene Prädestination erforderlich ist: die der Gnade oder die der Gerechtigkeit. Ueberdies aber kann es nicht geleugnet

werden, dass auch schon im Alterthume ausserhalb des Judenthums unter den heidnischen Völkern Söhne der Gnade und Bürger des himmlischen Staates stets gewesen sind, wofür Job ein glänzendes Beispiel darbietet; und so finden sich auch heute noch solche unter allen Völkern. Umgekehrt leben innerhalb der äusseren Repräsentation des Gottesstaates auf Erden, d. i. in der christlichen Kirche, viele Verworfene, die nicht innerlich dem heiligen Bunde des himmlischen Vaterlandes angehören; auch hier sind Gute und Böse untereinander, äusserlich oft nicht unterscheidbar. Es giebt überhaupt für die Einzelnen keine scharfgeschiedene und geschlossene Sonderung der Bürger beider Staaten auf Erden; nur vor Gottes Auge ist die Scheidung klar begrenzt nach dessen ewiger Voraussicht und Prädestination. Er hat sich daher auch, wie das Gericht, so die volle Freiheit der Weltregierung vorbehalten und bewahrt. —

Man spricht nämlich von zufälligen, natürlichen und freien Ursachen, welche die Weltgeschichte bewegen; nun, in den Thaten der Menschen ist die geschöpfliche Freiheit wirksam, die Naturseite unseres Geschlechtes und die Creatürlichkeit unseres Wesens bringt das Gesetz der Nothwendigkeit in's Spiel, die zufälligen Ursachen aber nennen wir bloss so, weil sie uns verborgen sind: sie sind indess die freiesten, entweder absolut freie Thaten Gottes, oder nach seinem Wohlgefallen oder Zulassen freie Thaten der guten oder der bösen Engel. —

Indem Gott weise und allmächtig voll Güte und Gerechtigkeit die Geschichte lenkt, sieht Er allein auch

das harmonische Ineinandergreifen der verschiedenen Anstösse und Hemmungen der Bewegung. Weder in der unter den Sündenfolgen seufzenden noch in der erlösten Natur giebt es vor seinem Auge etwas schlechthin oder an sich Schädliches, weil Alles in seinem Wesen und Sein gut ist. Das scheinbar Schädliche, z. B. Hitze und Kälte, reissende Thiere, Gifte und dergleichen, ist in seiner Natur voll des schönen Maasses und der Ordnung, und Gott zwingt es, dem weisen Bürger des himmlischen Staates zu dienen, während dem Thoren, dem irdisch Gesinnten, selbst das an sich offenbare Gute, wie Speise, Trank und Licht zum Verderben werden kann. Was in der partiellen menschlichen Naturbetrachtung überhaupt als Fehler erscheint, ist kein Fehler vom Standpunkte der universellen göttlichen Anschauung. Uns verletzt z. B. der Untergang der Individuen: in der generellen Anschauung dient auch dieser dem Kosmos, der vollen Darstellung der Zierde des Universums. Der Mensch tadelt ferner Vieles in der Natur, weil er nach seinem beschränkten Utilitätsprincipe urtheilt, welches aber für die Beurtheilung der gesammten Schöpfung ein ganz falscher Maassstab ist. Betrachtet jedoch selbst der Mensch, sofern er nur intelligent und von gutem ethischen Charakter ist, die Natur an und für sich und mit Beziehung auf das Allgemeine, so wird er finden, dass sie Gott die Ehre giebt, d. h. in Allem an sich gut und für das Ganze harmonisch und schön ist, und dem Gedanken Gottes gemäss sich entwickelt. —

Am glorreichsten erscheint Gottes Weltregierung dem Bösen, der freiwilligen Verkehrung der Ordnung der

Liebe gegenüber. Obgleich das Böse nicht ein blosses Nichtsthun, sondern ein positiver, aber der göttlichen Ordnung der Dinge widerstrebender Gebrauch respektive Missbrauch einer Kraft, und zwar der höchsten und edelsten geschöpflichen Kraft, nämlich der freien Willensmacht ist, so weiss und vermag Gottes absolute Freiheit dasselbe doch stets zu beschränken, so dass es nur noch einem besonderen Guten, einer einzelnen geschöpflichen Persönlichkeit am Frieden schaden kann, niemals aber dem allgemeinen Gute, dem seligen Ziele des himmlischen Staates. Selbst die Sündenfolgen, die sich concentriren in dem Doppeltode: des Geistes durch die Trennung von Gott und des Leibes durch die Scheidung von dem Geiste, hat Er für die Erwählten seiner Gnade überwunden, denen Er das geistige Leben durch seine Gemeinschaft wiedergegeben und den leiblichen Tod zu grösserem Siege und herrlicherem Kampfpreise nur einmal zu kosten gelassen hat. —

Durch die Sünde drang wie ein gellender Schrei der Missklang in die wunderbare Musik der Sphären, und durch Nachahmung und Wiederholung des Falles vermehrten sich die Misstöne: aber der grosse Musikmeister der Schöpfung wusste mit vorsorgender weiser Macht die Disharmonieen schnell aufzulösen, und nun hat Er gar in der Weltgeschichte das schönste Lied aus Gegensätzen erzeugt*), so dass ihre Bewegung als die wun-

---

*) Ich kann mir es nicht versagen, eine der schönen Stellen, worauf ich mich beziehe, hier mitzutheilen: „Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum

dervollste Harmonie ertönt, wie ein unbeschreiblich zusammenklingender Hymnus. —

So wird er denn auch die Entwickelung des Gottesstaates ohne Störung zur ewigen Harmonie in entzückender Seligkeit führen. Denn das Ende der im Kampfe sich entwickelnden Weltgeschichte wird einst eintreten, wenn nämlich die Zahl der Himmelsbürger voll sein wird. Dann erfolgt die Auferstehung und das allgemeine Gericht. Das der Idee des Schöpfers nach Zusammengehörige, Leib und Geist, wird wieder vereinigt, aber für die Bürger beider Staaten zu verschiedenem Loose. —

Die Leiber der bösen Menschen werden auferstehen und mit ihren Geistern verbunden werden zur Qual am Orte der Verdammniss mit den bösen Engeln. Nach ihrer Verurtheilung bilden sie keinen Staat mehr; denn unter den völlig von den Guten getrennten Bösen wird dann unendliche Entzweiung herrschen; nichts wird sie vereinigen und ordnen können, auch nicht das Böse, welches ein Widerspruch in sich selbst und gegen die Natur ist, und es wird Unordnung und Verwirrung sein ohne Maass und Ende.

---

usibus commodaret, atque ita *ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret.*" Antitheta übersetzt er durch contraposita. Dann sagt er, die Schönheit des Weltlaufs werde rerum eloquentia contrariorum oppositione bewirkt. (l. XI. c. 18.) Der Synergismus der verschiedenen Kräfte, welche die Weltgeschichte bewirken, unter der dominirenden Macht der absoluten Freiheit Gottes in der Weltregierung, ist bei Augustinus die alle seine Gedanken einigende und leitende Idee, welche vor ihm auch Niemand so lichtvoll erfasst und ausgesprochen hat. —

Die Leiber der Guten aber werden auferstehen und mit ihren Geistern wieder in Lebensgemeinschaft treten in verklärtem Zustande. Der verklärte Leib ist schöner und vollkommener als der Leib Adams vor der Sünde im Paradiese; er erscheint in seiner vollendeten Schönheit, die jetzt noch latent (verborgen) ist, gleichsam gebunden und zurückgehalten, dass sie nicht hervorbreche an's Licht wie die Blume aus der Knospe im Frühling, und deren Herrlichkeit wir daher jetzt kaum zu ahnen vermögen. Dieser verklärte, schöne Leib, in ewiger Jugendpracht leuchtend wie die Sonne und wie die Sterne, ist keiner Verwundung, keinem Schmerze mehr zugänglich, voll Kraft und Stärke, von keiner Schwere niedergedrückt oder gezogen; mit wunderbarer Leichtigkeit folgt er jedem und dem leisesten Winke des Geistes, so dass der Geist wie unmittelbar durch ihn zu wirken scheint und er selbst geistig genannt wird, und in allen seinen Bewegungen ist er voll Anmuth und Würde. Demgemäss wird auch die Natur, Alles, was wir Himmel und Erde nennen, dann umgestaltet in Herrlichkeit durch ein allgemeines Feuer, welches kein Wesen vernichtet, sondern nur die Eigenschaften der Vergänglichkeit und Verweslichkeit an der Natur verzehrt, so dass sie im ewigen Frühlinge aufblüht als neuer Himmel und neue Erde. Aber auch der Menschengeist wird entsprechend erhöht werden empfänglich für die Fülle des Lichtes der Wahrheit. Schon das leibliche Auge wird in seiner Kraft so gesteigert und so durchgeistigt sein, dass der Mensch durch dasselbe, wie er jetzt das Leben der geschaffenen Wesen in seinen

Wirkungen unzweifelhaft sieht, Gott selbst als den allgegenwärtigen Lenker der gesammten Körperwelt des neuen Himmels und der neuen Erde mit unmittelbarer Gewissheit dann wahrnehmen wird, wohin er immer die Leuchte seines verklärten Leibes tragen und das sonnengleiche Auge wenden mag. Allein es wird auch der Geist selbst mit dem ihm eigenen Auge ohne Vermittelung des leiblichen Auges ganz wie die Engel Gott anschauen in seinem eigenen Selbstbewusstsein, in jedem andern Geiste, in dem göttlichen Geiste, im neuen Himmel und in der neuen Erde, in aller Creatur. Und durchsichtig erscheint dem Verklärten die ganze Schöpfung, die in den Ideen Gottes ihm hellaufleuchtet, aber auch selbst alle Schönheit entfaltet und anschaubar herausgestellt hat, so dass er jede Wissbegierde stillen kann. Auch wird der Menschengeist stärker und glühender in der Liebe, dem Geiste Gottes ähnlicher, indem er diesen in seinem eigenen Lichte schaut, selig im Schauen. Und so werden die guten Menschen mit den guten Engeln vereinigt in dem himmlischen Staate, nicht mehr in der Fremde, sondern in der Heimath, wo der ewige Sabbat anbricht und die Ruhe nicht mehr durch Kampf gestört wird, und wo der Friede nicht vorüber geht, da die Zeit in die Ewigkeit verschlungen sein wird. Und der Friede des himmlischen Staates wird sein die wohlgeordnetste und einmüthigste Gemeinschaft des Daseins in Gott und des Genusses der göttlichen Anschauung und Liebe in nie gestörter Musse. Alle Sehnsucht nach Fülle des Genusses und nach Ordnung und Harmonie in demselben wird befriedigt sein; denn kein Schatz der göttlichen

Liebe und der ganzen Schöpfung ist dann mehr verborgen oder durch Schranken verwehrt, vielmehr leuchten alle Güter unversagt im hellen Tageslichte. Die Ruhe der Ordnung in dem blühenden Gottesstaate wird das reichste Leben sein in der grössten Vielheit der Gradeunterschiede in der Herrlichkeit und Freude, ohne dass ein Wunsch einem Himmelsbürger unerfüllt bliebe oder Neid eine Stätte fände; die Ruhe wird auch niemals Stillstand sein, sondern ewige Bewegung und vollste Lebensthätigkeit im steten Wechsel der Erkenntniss und Liebe, oder des Fortschrittes von Klarheit zu Klarheit, in welchem Erkenntniss und Liebe sich ebenso bedingen wie durchdringen und in jedem Momente Befriedigung gewähren. Und die ganze Verfassung und das ganze Gesetzbuch des himmlischen Staates ist in Einem Wort enthalten, und dies Wort heisst: Freiheit. Denn die Macht des freien Willens ist in dem Menschen dann wie bei den guten Engeln bis zu dem Grade für das Gute in seiner göttlichen Rangordnung gesteigert, dass ihm eine Abweichung von der Ordnung der Liebe nicht mehr möglich ist, ebenso wenig wie ein Rückfall aus dem verklärten Zustand in den unverklärten. Ein Nöthigen in die Ordnung der Liebe durch äussere Gesetze und Befehle unter Androhung von Strafen ist undenkbar in dem Gottesstaate; in seinem ewigen Sabbate existirt auch der Begriff des knechtischen Dienstes nicht mehr. Gott selbst trägt die Krone; aber die Bürger des himmlischen Staates sind von Ihm mitgekrönt; sie herrschen mit Ihm, indem sie Ihm huldigen, und da sie Ihn loben, empfangen sie Ehre, und die Geehrten erkennen ohne Ueber-

hebung, dass sie der Ehre würdig sind, und Niemand raubt und Niemand neidet sie ihnen. So wird es sein am Ende ohne Ende; denn welches andere Endziel hätten wir, als zu gelangen in das Reich ohne Ende?" —

Das sind nun, leicht skizzirt, die Gedanken des heiligen Augustinus über den idealen Inhalt der Weltgeschichte. Er erfasste diesen Inhalt sofort in seiner idealen Grundlage, indem er kühn hinübergreift in den ewigen Ideenkreis des Absoluten. Er schuf eine Philosophie der Geschichte im Lichte der christlichen Weltanschauung, also vom Standpunkte der Offenbarung aus, durch die Macht seines Genies. Der Eindruck, den er hervorbrachte, war so gross, dass ihm länger als ein Jahrtausend nur Nachahmungen folgten. Freilich stützt er sich bei seinen Beweisführungen häufig auf die göttliche Auktorität in einer Art, die nicht die wissenschaftliche ist, und ein bloss dogmatisirender Zug zieht sich durch das ganze Werk hin; daneben aber blitzt fortwährend sein divinatorischer Blick und sein kritisches Talent führt ihn nicht selten zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Methode bei Beurtheilung des historischen Materials. Und dazu kommt seine wunderbare combinatorische und kunstvoll systematisirende Gabe, welche dem Werke unsterbliche Bedeutung verliehen hat. Ein hervorragender Gelehrter unserer Tage bewundert in dem „Gottesstaate" des grossen Numidiers eine „himmelerstrebende historische Architektonik" *); ich

*) Jacob Bernays: Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, Berlin 1861, S. 1.

kann nur sagen, dass ich von gleicher Bewunderung erfüllt bin. —

Der grosse Kampf der Geister, welcher bereits im Mittelalter entbrannte und aus den gewaltigen Rüstungen der scholastischen speculativen Theologen Funken schlug, beim Beginne der Neuzeit aber Millionen Christen auseinander trieb und trennte, hat auf fast allen Gebieten der Wissenschaft und besonders für die Philosophie der Geschichte einen neuen Process eingeleitet, so dass Ansätze zu einer solchen, ja selbst ganze Versuche ohne Hülfe der übernatürlichen Offenbarung und sogar im bewussten Gegensatze zu der geoffenbarten Wahrheit gemacht werden konnten. Solche Versuche haben sehr verschiedene Resultate erzielt. Während der Standpunkt der übernatürlichen Offenbarung Anfang und Ende, Motiv und Endzweck der Weltgeschichte, wenigstens speculativ, schauen lässt und damit eine kunstvolle und erhebende ideale Construktion des grossen Weltdramas möglich macht, bewirkt der Standpunkt der Negation der Offenbarung in der Geschichte nur Rathlosigkeit. Es ist ein offenes Wort, das Schelling (Ges. Schrift. II. 1. S. 232) gesprochen: „Niemand weiss zu sagen, wo die historische Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der allgemeinen Geschichte sind in sichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem sie anfangen sollen. Natürlich; denn die geschichtliche Zeit hat für sie eigentlich keinen Anfang, sondern geht im Grunde und der Sache nach ins völlig Unbestimmte zurück; es ist überall nur einerlei, nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit. Gewiss, in einem solchen Unbe-

schlossenen, Unbeendeten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang.“ Auf dem Standpunkte solcher Anfangslosigkeit schreibt Hegel nichtsdestoweniger seine Philosophie der Geschichte, überzeugt, „dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.“ Dies vernünftige Zugehen besteht aber nach seiner Meinung darin, dass der Geist durch die Entwickelung in der Geschichte richtig erkennt, dass er „das Bei-sich-selbst-Sein“ ist, worin wiederum seine Freiheit besteht. Und so ist ihm die Weltgeschichte „die Darstellung, wie der Geist zu dem Bewusstsein dessen kommt, was er an sich bedeutet“, nämlich dass er frei ist. Darum nennt er als Endzweck der Welt „das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit.“ Zuerst findet er Nacht, weil kein Selbstbewusstsein; dann, ohne Anfang, drei Stufen der Weltgeschichte oder des Bewusstseins des Geistes von seiner Freiheit, seitdem Staaten da sind; und es zeigt sich, „dass die Orientalen nur gewusst haben, dass Einer frei, die griechische und römische Welt aber, dass Einige frei sind, dass wir aber wissen, alle Menschen an sich, das heisst der Mensch als Mensch sei frei.“ Um diesen Gedanken erblüht ihm eine Fülle von Ideen, die einzeln mit der Wahrheit und Wirklichkeit vielfach im Zusammenhange sind; aber er hat keinen Anfang und sein Endzweck ist durch einen Machtspruch hingestellt und gewährt dem denkenden Geiste keine wahre Befriedigung; es fehlt daher auch der kunstvolle Aufbau des

Systems, indem die Theile nicht harmonisch ineinandergreifen. Alexander von Humboldt kann sich darüber philosophisch nicht Rechenschaft geben, aber er hat das richtige Gefühl, wenn er schreibt: „Ein Wald von Ideen ist freilich für mich in jenem Hegel; . . . . aber für einen Menschen, der, wie ich, insektenartig an den Boden und seine Naturverschiedenheit gebannt ist, wird ein abstraktes Behaupten rein falscher Thatsachen und Ansichten über Amerika und die indische Welt freiheitraubend und beängstigend." (An Varnhagen v. E. 1. Juli 1837.) Ohne die bestimmte Erkenntniss des Anfangs des Menschengeschlechts — der Zeitmoment ist weniger wichtig als das Wie und die Ursache der Entstehung — und des Endes oder des Endzwecks, des Ziels von ewiger Bedeutung, wird es in der That nie eine vollkommene Philosophie der Geschichte geben. Diese Erkenntniss kann ganz befriedigend nur die übernatürliche Offenbarung gewähren, annähernd aber auch die Philosophie des Menschengeistes, die Dolmetscherin der natürlichen Offenbarung durch das Dasein der Welt und des Menschen in ihr. Zum Fundamente für den Aufbau der idealen Erkenntniss der Weltgeschichte wird also die wissenschaftliche Begründung, Ergründung und Erfassung der übernatürlichen Offenbarung in der Geschichte oder des Judenthums und des Christenthums nothwendig sein, nicht minder auch Verständniss der Welt und des Menschen in ihr vermöge einer vorurtheilslosen Philosophie; und zum Aufbau selbst wird erforderlich sein die Kenntniss der wahren Resultate aller Wissenschaften, welche zum Verständnisse der Entwickelung der

Erde und des Menschengeschlechts auf derselben direkt oder indirekt Beiträge liefern. Noch sind diese Wissenschaften alle im Werden, viele Resultate schwankend, auch in den exakten Wissenschaften, deren Hypothesen häufig selbst der Stützen entbehren und schnell wechseln; aber wenn der Geist des Menschen überhaupt ein würdiges Ziel seines Daseins hat, woran ich nicht zweifele, so wird es eine Zeit der die Vernunft nöthigenden, zwingenden wissenschaftlichen Resultate geben auf allen Gebieten der Wissenschaft. Dann wird der Moment für den Aufbau einer vollendet wissenschaftlichen Philosophie der Geschichte gekommen sein. Ob wir weit davon entfernt sein mögen? das lässt sich nicht voraussagen. Aber in der neuesten Zeit hat sich offenbar eine neue Bahn für die Philosophie der Geschichte bereits geöffnet durch die Läuterung und das Wachsthum des historischen Wissens, durch die Ausbreitung desselben mittelst der vergleichenden Sprachforschung und des Studiums der Cultur der Völker im engeren Sinne, so wie der auch hier nicht zu übersehenden Paläontologie, welche eine längst untergegangene Welt vor die Anschauung der Gegenwart zieht; und andererseits durch die Vervollkomnung der Kunst, das Material geistig zu durchdringen, die Fülle des Stoffs der Form des Geistes gefügig und bildsam zu machen und zu dem Bau des Tempels heiliger Wissenschaft zu verwenden. Aber wo ist der geistige Riese, der diese Bahn zuerst sicher beschreitet? Noch sehe ich ihn nicht: doch kommen wird er, wenn wir auch seine Stunde noch nicht wissen. —

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.